64e ANNÉE (7e série) N° 32 12 AOUT 1954

L'AMI DU CLERGÉ

Paraît à Langres tous les jeudis

Mgr A. ROZIER Protonotaire apostolique Directeur	Mgr F.-M. CATHERINET Protonotaire apostolique Codirecteur

NOTES MARIALES

(Voir *Ami* du 13 mai 1954)

II. — A TRAVERS LES REVUES MARIALES

SOMMAIRE

I. MARIE ET L'EGLISE. — 1. H. Lennerz (*Gregorianum*). — 1. Y. Congar (*Rev. des Sc. phil. et théol.*). — 3. Braun, O. P. ; Lécuyer, C. S. Sp. ; Laurentin ; Philippon, O. P. ; Congar, O. P. (*Etudes Mariales*). — 9. G. Philips (*Marianum* et *Ephemerides lovanienses*).

II. MATERNITÉ DIVINE ET MATERNITÉ SPIRITUELLE. — 1 E. Ledverowski (*Marianum*). — 2. A. Legisa, C. M. F. (*Ephemerides mariologicæ*). — 3. F. Lopera (Id.). — 4. J.-M. Parent, O. P. (*Etudes et Recherches* d'Ottawa). — A.-M. Santonicola ; G.-M. Kaeting ; Basilio de San Pablo (*Ephem. Mariol.*).

III. MORT ET IMMORTALITÉ DE MARIE. — 1. E. Castonguay (*Revue eucharistique du clergé*). — 2. Correspondance du R. P. Th. Maré, O. M. I. — 3. Correspondance de deux lecteurs. — 4. Roschini et Sauras, controverse ; Joao de Castro-Engler, C. M. F. (*Ephem. mariol*). — 5. T. Gallus (*Marianum*).

IV. MARIE EST-ELLE DÉBITRICE DU PÉCHÉ ? — 1. Alonso, C. M. F. (*Ephem. mariol.*). — 2. Pedro de Alcantara Martinez, O.F.M. (id.). — J. Fr. Bonnefoy, O.F.M. (id.).

En indiquant à nos lecteurs quelques - uns des articles les plus importants, recueillis dans les revues qui nous sont parvenues, disons immédiatement qu'il n'est point en notre intention de prendre position dans les sujets encore controversés. Puisque les opinions sont libres, notre rôle de chroniqueur sera suffisamment rempli en fournissant les éléments utiles pour permettre des choix judicieux.

I. — Marie et l'Eglise

En analysant les *Etudes mariales* de 1951 (1953, p. 339-42), nous avions signalé un travail du Père Holstein, résumant la première partie de la thèse de M. l'abbé Müller, publiée à Fribourg (Suisse), *Ecclesia-Maria, Die Einheit Marias und der Kirche* (Fribourg, 1951). Cette thèse, vraiment remarquable, a retenu l'attention d'autres théologiens.

1. Dans *Gregorianum* (1954, p. 91), le P. LENNERZ, découvrant en Müller l'idée d'une relation d'identité entre l'Eglise et la Vierge Marie dans la pensée des Pères et les deux vérités sous-jacentes (identité du Christ et de son corps mystique ; l'Eglise et les hommes qui la composent devenant membres du Christ par la foi, tout comme la Vierge qui a conçu par la foi le Christ, son fils), conclut à l'identification, par le théologien suisse, du mystère de Marie et du mystère de l'Eglise, mystère du salut des hommes, mystère de l'union de Dieu et de la créature, de cette union en laquelle la créature est épouse et mère : Marie ne serait que la réalisation absolue, universelle et parfaite de l'Eglise, c'est-à-dire du plan salvifique de Dieu... Une telle affirmation suggère au professeur romain une question qui reste sans réponse :

> La maternité divine de Marie ne serait-elle donc pas une autre réalité que la grâce de tout chrétien ? Une telle affirmation ne va-t-elle pas bouleverser le principe fondamental de la mariologie, qui est la maternité divine ? La grâce serait-elle source de la maternité ? « Toute grâce habituelle, dit-on, en effet, est une participation à l'incarnation, une participation maternelle et sponsale. Car en acceptant la grâce, le chrétien devient mère du Christ. La grâce parfaite est donc la participation materno-sponsale la plus parfaite à l'Incarnation, et c'est la maternité physique sur le corps physique du Christ... Donc, l'unicité, le privilège incomparable de Marie consiste en ce qu'elle seule a reçu la grâce universelle de l'Eglise, tandis que les autres individus ne la reçoivent qu'en partie » ...L'Eglise tout entière a reçu la grâce qui lui permet d'être la mère du Christ, du Christ total, tête et corps ; mais cette grâce suprême n'a été réalisée qu'en un individu, Marie, ce qui fait que l'Eglise est parfaite en Marie et, sans Marie, serait imparfaite... (p. 92).

Ces données permettent au P. Lennerz de poser la question : Faut-il affirmer que, devant être Mère de Dieu, Marie a reçu à cette fin la plénitude de la grâce et ses autres privilèges — ce qui est la doctrine habituellement reçue — ou bien qu'en raison de la plénitude de grâce reçue, Marie est par là-même Mère de Dieu ? Et L. ne voit pas d'autre solution que de supposer que maternité divine et plénitude de grâce sont la même chose.

* *

2. Les doctrines patristiques analysées par Müller doivent-elles aboutir à des conclusions qui bouleverseraient la mariologie traditionnelle ? Il faut lire, à ce sujet, dans la *Revue des Sc. phil. et théol.* (janvier 1954) l'article du P. CONGAR, *Marie et l'Eglise dans la pensée patristique* (p. 3-38). Avec sa maîtrise habituelle, le savant dominicain, s'inspirant de la thèse de Müller, étudie le parallèle Eglise - Marie chez les Pères, et la relation que ce parallèle suppose entre les deux termes. Trois points résument la pensée des Pères sur Marie et l'Eglise : *a*) Marie est la première réalisation de la maternité virginale et le « type » de l'Eglise ;

b) Marie récapitule Eve ; *c*) Continuité entre Marie et l'Eglise, comme entre le Christ et les membres de son Corps.

— *a*) La grande affirmation patristique est celle d'une certaine identité entre la maternité de Marie et celle de l'Eglise. Mais il faut comprendre cette identité en nous dégageant de nos catégories actuelles.

Au moment du concile d'Ephèse, les affirmations des Pères sont essentiellement christologiques ou plus précisément « économiques ». « Marie est la Mère de Dieu fait homme. Elle pose ainsi la première réalisation, décisive, de cette nouvelle naissance, tout entière selon Dieu, par la réception dans la foi de la Parole incorruptible qui se réalise dans l'Eglise et répond à l'ordre du salut » (p. 8).

Les Pères ne pensent donc pas à attribuer à Marie, ni un rôle dans la Rédemption (soit au titre de « corédemptrice », soit même à celui d'une représentation de l'humanité au calvaire et d'une acceptation du salut en son nom), ni un rôle de maternité spirituelle et de causalité, dans l'ordre de la grâce, à l'égard de l'Eglise... Dans les passages qui peuvent concerner notre sujet, l'intérêt des Pères porte sur l' « économie », sur le plan de Dieu... Le terme de ce plan de Dieu était l'Eglise, la réalité même du salut et de la communion avec Dieu. C'est pourquoi les Pères... voyaient en (l'Eglise) la première créature de Dieu, car elle était dès le principe visée dans le dessein de Dieu, bien qu'elle ne dût se réaliser qu'après une suite d'annonces et surtout après la venue du Verbe de Dieu en notre chair... (p. 8, 10).

Toutefois, si l'Eglise est le terme visé, le dessein divin se réalise en une série d'annonces et de faits qui jalonnent l'histoire du salut, longue série des personnages et des faits de l'histoire d'Israël ; personnages et faits qui ne sont que des préfigurations, tandis qu'en Jésus-Christ et par la Vierge Marie, c'est la réalité définitive visée par le dessein de Dieu qui se manifeste et entre dans le monde. C'est là, estime C., que se situe la raison profonde et le sens du rapport qui unit l'Eglise et Marie.

Le plan de Dieu, l'idée divine supratemporelle est le *tertium quid* en lequel et par lequel l'Eglise et Marie sont mises en continuité. Le fait, qui semble avoir échappé à Müller comme à ceux qui cherchent, dans les textes des Pères, une illustration des thèses de la mariologie post-bédienne [1], doit être reconnu pour que l'on comprenne pourquoi les Pères attribuent, tout à la fois, tant et si peu à Marie ; pourquoi ils ont, à son sujet, de si grandes affirmations et cependant s'intéressent si peu à ce qui est pour nous, aujourd'hui, une théologie mariale... C'est que, pour eux, Marie n'est pas tant *source*, elle-même, de ce qui se réalise dans l'Eglise, que la première et *typique*... apparition et réalisation du mystère même de l'Eglise. Les Pères, au fond — et c'est très net chez les Africains et chez les Alexandrins, mais cela est vrai, croyons-nous, de S. Irénée lui-même — pensent d'abord à l'Eglise, terme réel du propos de Dieu ; ils posent d'abord le mystère qui se réalise en l'Eglise, puis ils le retrouvent en Marie en qui d'abord et de façon décisive, ils s'est réalisé. C'est pourquoi, en Marie et dans l'Eglise, c'est bien le même mystère et pourtant, il ne dérive pas de la première à la seconde comme d'une cause à son effet. Il y a continuité, mais pas communication, parce que pour les Pères, le principe de cette continuité se trouve dans le plan de Dieu, non dans la vertu de la maternité divine elle-même. C'est ce qu'exprime, en particulier, l'idée patristique de « type » (p. 13).

— *b*) Ce qui précède éclaire la notion irénéenne de « récapitulation » selon le type annoncé dès le début en Adam et Eve. La restauration de l'œuvre compromise dès le début doit s'accomplir par une reprise des mêmes éléments et un rôle de l'homme et de la femme. L'homme est le Christ et S. Paul l'appelle expressément « le nouvel Adam ». La « nouvelle Eve » n'est pas nommée par l'Apôtre, mais elle est connue dans la pensée chrétienne dès une époque dont la continuité avec l'âge apostolique ne peut être mise en doute. La nouvelle Eve, c'est Marie ET l'Eglise.

La nouvelle Eve comme mère des vivants est l'Eglise mais elle est aussi Marie... La nouvelle Eve comme femme, et même plus précisément comme vierge refaisant, par son obéissance, ce que la première Eve a défait par sa désobéissance, c'est Marie... C'est à cette donnée biblico-patristique que se rattache l'idée, développée par la théologie moderne, d'une co-opération de Marie à la Rédemption par son *oui* à l'Annonciation, vécu de nouveau et dans la conscience parfaite du mystère qui s'accomplissait, au pied de la croix. Les ingénieuses constructions théologiques qui se sont multipliées ces derniers temps comportent toujours une référence à la récapitulation en Marie, à la reprise par Marie, de la ligne de vie brisée par Eve, et à ce qu'on appelle, avec quelque emphase, le « Protévangile ». Mais, pas plus qu'ils n'ont développé une métaphysique de la féminité comme « mystère d'acceptation », les Pères n'ont utilisé le « Protévangile » comme une annonce d'une « corédemption » mariale. Le plus grand nombre des Pères ne donne pas à ce texte une signification messianique. Parmi ceux qui le font et qui, certes, ne sont pas des moindres, la plupart l'appliquent au Christ, un petit nombre seulement à Marie comme victorieuse du Serpent [2]. Les Pères qui, les premiers (S. Justin et S. Irénée) citent Gen., III, 15, attribuent la destruction de la postérité du serpent exclusivement au Christ (ou à Dieu par le Christ). Que celui-ci doive, pour cela, naître d'une femme, cela est nécessaire pour que se réalise la récapitulation, c'est-à-dire la reprise salutaire des éléments engagés dans la chute : c'est tout (p. 24-25).

D'ailleurs, chez beaucoup de Pères, le thème de la récapitulation comporte d'autres applications que l'application à la Vierge Marie. La récapitulation d'Ève se trouve en Marie-Madeleine, dans les sain-

[1] Il ne sera pas inutile de transcrire ici la note suivante : « Dans son compte rendu du livre de Müller (*Rech. de science relig.*, 1953, p. 156-157), le P. H. Rondet apporte d'intéressantes précisions ; il parle d'une thèse, demeurée malheureusement inédite et aujourd'hui sans doute dépassée, du P. Hervé Coathalem, soutenue en 1937, sur le parallèle Marie-Eglise dans la tradition occidentale jusqu'au XIIe siècle. L'auteur discernait deux périodes, une allant d'Ignace d'Antioche, l'autre de Bède au XIIe siècle. Dans la première période, l'idée de Marie-Nouvelle Eve n'est appliquée qu'au rôle de Marie dans l'Incarnation ; c'est l'Eglise qui est la Nouvelle Eve, mère des vivants, tirée du côté du Nouvel Adam endormi sur la croix. Le rapprochement entre Marie et l'Eglise, l'une et l'autre vierges fécondes, n'est pas absolu. A partir de Bède et au Moyen Age, la médiation de Marie s'amplifie. Marie n'est pas à l'origine de notre vie surnaturelle simplement comme Mère du Sauveur ; elle est Mère de grâce au sens le plus large du mot. Entre son rôle dans l'Incarnation et sa médiation céleste s'intercale son rôle de « corédemptrice » offrant au Calvaire, avec son Fils, le sacrifice rédempteur » (p. 7, note 12).

[2] L'auteur renvoie ici à L. Drewniak, *Die mariologische Deutung von Gen.*, III, 15, *in der Væterzeit*, Breslau, 1934 (voir *Ami*, 1946-47, p. 55-57) : et à T. Gallus, *Interpretatio mariologica Protévangelii*, Rome, 1949 (*Ami*, 1950, p. 97).

tes femmes, dans l'histoire de Sara, dans l'Eglise elle-même. En bref, conclut notre auteur,

« l'idée de la récapitulation (chez les Pères) n'est pas proprement une pièce de la théologie mariale, c'est-à-dire d'une doctrine sur les privilèges personnels et la causalité de Marie dans la Rédemption ; c'est une pièce de leur contemplation du plan de Dieu, dont le terme est l'Eglise, mais qui se dévoile et se réalise dans des personnes et des faits typiques, voire tout à fait décisifs, en vue du mystère de l'Eglise » (p. 28).

— c) Enfin, l'idée d'une continuité entre Marie et l'Eglise, parallèle et relative à celle qui existe entre le Christ et nous, qui sommes ses membres, semble s'exprimer chez les Pères en trois affirmations :

a) Le sein de Marie est le sein de l'Eglise.

b) Le mystère de l'Eglise est celui d'une union de l'humanité avec Dieu, telle que les deux font une seule chair... Mais ce mystère s'accomplit d'abord en Jésus-Christ, dont l'Eglise est le corps.Les premiers Pères peuvent, en posant cette affirmation, ne pas même nommer Marie, tant leur pensée est peu tournée vers le développement d'une théologie mariale. Mais il est évident que Marie a sa place dans ce mystère puisque Jésus reçoit d'elle son humanité et que le premier acte, décisif pour toute la suite, de ce mystère s'accomplit en elle (p. 29).

Ici, Congar expose la pensée de Müller qui avait arrêté Lennerz :

En un sens *que nous serons amenés à préciser*, Müller a raison d'écrire : « le terme de comparaison dans l'équivalence Marie = Eglise est la maternité à l'égard du Christ. En bref... Marie est Mère du Christ physique, l'Eglise est Mère du Christ mystique...

Mais il faut préciser davantage :

c) Il existe une (certaine) homogénéité entre la maternité par laquelle l'Eglise engendre les membres du Christ et celle par laquelle Marie a conçu et enfanté le Christ. D'une part, en effet, à la faveur du réalisme du Corps mystique, les Pères affirment sans cesse : *nous* engendrons *le Christ*, et ceci par la parole de l'Evangile, à laquelle répond la foi. D'autre part, ils ne cessent de montrer que l'acte par lequel la Vierge Marie a conçu le Verbe de Dieu selon la chair n'est autre que sa foi à la parole, acte dans lequel se trouve reprise et réparée la désobéissance d'Eve. Ce thème infiniment riche et profond, qui touche au cœur du mystère de Marie (et de celui de l'Eglise : c'est le même), permettait aux Pères d'unir deux séries de textes et d'affirmations qui représentaient pour eux l'essentiel de ce que l'Evangile nous dit de Marie... Il y avait d'un côté, l'affirmation décisive de la maternité divine selon la chair, de l'autre l'insistance du Seigneur à replacer sa Mère dans le groupe des croyants et à déclarer que la parenté charnelle avec lui n'est rien, que le seul lien qui compte est celui de la foi et de l'obéissance (Matth., XII, 47-50 ; Luc, XI, 27-28 ; cf. Luc, II, 49 ; Jean, II, 4 ; VII, 1-10).

S. Augustin a formulé l'unité profonde des deux choses en Marie : *Beata Maria, quem credendo peperit, credendo concepit, prius mente quam ventre concipiens* (Serm. 215, 4 ; *P. L.*, XXXVIII, 1074). *Beatior Maria percipiendo fidem Christi quam concipiendo carnem Christi*... (*De sancta Virginitate*, 3. *P. L.*, XL, 398). Dans la perspective de ces textes, dit Müller, la conception (physique) du Sauveur par Marie serait comme la limite de la perfection de cette maternité spirituelle par la foi, qui est la maternité propre de l'Eglise (p. 31). En développant cette considération, Müller précise le rapport qui existe entre l'Eglise et Marie. « La Vierge est autre chose et plus que le type de l'Eglise, ou son membre le plus éminent ; *elle est l'Eglise*, c'est-à-dire l'humanité acceptant son union à Dieu, en son moment décisif, en son point même de source » (p. 32).

Le P. Congar n'accepte pas purement et simplement cette thèse. S'inspirant des textes de S. Augustin, il rectifie :

S. Augustin rapproche souvent la maternité de l'Eglise et celle de Marie : l'Eglise est, spirituellement, mère des membres comme Marie est, corporellement, mère de la Tête. Entre ce « spirituellement » et ce « corporellement », il y a une distinction qui ne se dément pas. Pourtant, les deux maternités ont ceci de commun qu'elles se rapportent au Christ et qu'elles sont virginales, et ceci suffit pour que Marie soit « type » de l'Eglise comme il a été expliqué. Nous avons dit aussi que le caractère virginal de cette maternité consiste en ceci que tout y vient d'en haut, de Dieu, qu'il ne s'y mêle rien de terrestre. C'est en ce sens que Marie a conçu par la foi, non parce que sa foi aurait été la raison formelle de sa maternité, mais parce que, de son côté, il n'y a rien eu d'autre que sa foi. Nous dirions : la foi de Marie n'est pas l'énergie par laquelle elle a conçu et enfanté Jésus, mais plutôt la disposition grâce à laquelle l'unique énergie du Saint-Esprit a pu opérer en elle. La disposition était nécessaire pour que celui-ci agît. Ainsi pour être Mère-Vierge, Marie devait *d'abord* croire... Mais par la foi, elle est formellement qualifiée, non comme mère, mais comme disciple ; donc, comme membre de l'Eglise (p. 32-33).

Disciple du Christ, Marie est pour autant membre de l'Eglise ; elle est donc, même d'après S. Augustin, moins que l'Eglise ; et cependant elle possède, dans l'Eglise et envers les autres membres, une certaine maternité spirituelle. Pour le comprendre, il faut se souvenir que, pour S. Augustin, *toute* l'Eglise est un organisme de salut. Et toute l'Eglise, c'est

l'unité ; c'est l'unité qui a reçu les clefs en vue de remettre les péchés, c'est l'unité qui engendre et forme le Christ en ses membres. *Dans l'unité*, les ministres exercent les activités de la parole et des sacrements, mais aussi toute âme coopère à l'œuvre commune. Elle y coopère, précisément sur la base de sa charité, par laquelle elle s'intègre à l'unité. En sorte que individuellement enfants engendrés par l'Eglise, les fidèles exercent, dans l'unité, la maternité spirituelle commune à toute l'Eglise. C'est très exactement *cette* maternité-là que S. Augustin attribue à la Vierge Marie, non une autre. Seulement dans l'Eglise, dans l'unité à laquelle nous lie la charité, Marie est « excellens membrum, supereminens membrum »[3].

On peut rectifier par là certains défauts de la thèse de Müller : cette construction théologique ne rentre pas telle quelle dans le cadre des textes patristiques, ceux de S. Augustin très spécialement. De plus, elle attribue à la foi, dans la maternité spirituelle de l'Eglise, un rôle que les textes ne lui donnent pas plus que la théologie systématique. Enfin, Müller s'exprime comme si la foi était dans l'Eglise, l'énergie de la maternité, celle par laquelle l'Eglise engendre les membres du Christ, mais, chez les Pères, la foi n'est pas, « du côté

[3] Le P. Congar s'inspire ici de Fr. Hofman, *Der Kirchenbegriff des hl. Augustinus*, Munich, 1933 ; et surtout, *Mariens Stellung in der Erlœsungsordnung nach dem hl. Augustinus*, dans *Abhandlungen über Theol. und Kirche* (*Festschrift K. Adam*), Dusseldorf, 1952.

de l'Eglise, la raison formelle de sa maternité ; elle est plutôt du côté du chrétien, ce en quoi il est conçu, ce selon quoi il est formé, ce par quoi il devient membre de l'Eglise. A quoi répond de la part de l'Eglise, l'acte de la parole et celui du baptême » (p. 35).

Pour conclure, c'est dans la perspective de l'« économie » du plan divin, qu'il faut, ici encore, comprendre la continuité entre Marie et l'Eglise, correspondant à celle qui existe entre le Christ et nous. « C'est la continuité d'un même mystère de venue et, on peut le dire, d'enfantement du Logos dans l'humanité. Aussi n'implique-t-il pas une causalité de Marie par rapport à l'Eglise, mais bien plutôt une initiative transcendante se réalisant en l'une et en l'autre, en l'une en vue de l'autre : c'est l'idée même de l'économie » (p. 36).

* *

3. Le *Bulletin de la Société Française d'Etudes Mariales* (1952, paru avec un an de retard), continue à entretenir ses lecteurs des rapports entre Marie et l'Eglise. Ce fascicule contient cinq études :

— *a*) Du R. P. Braun, O. P., *Marie et l'Eglise d'après l'Ecriture*. Autour du c. xii de l'Apocalypse, l'auteur a groupé un certain nombre de textes de l'A. T. (Genèse, Psaumes, Isaïe) et du N. T. (surtout S. Jean et quelques textes des épîtres). Ses conclusions sont les suivantes :

1. Si Marie et l'Eglise, toutes deux, sont mères, elles ne le sont ni en un même sens ni avec une égale extension. A parler net, la maternité de l'Eglise est métaphorique : elle recouvre principalement les pouvoirs hiérarchiques confiés aux successeurs des Apôtres. Celles de Marie doit être entendue au sens propre : elle découle de sa maternité divine, de son cœur vraiment maternel, ouvert à tous ceux que le Disciple représentait au Calvaire. De plus, elle s'étend à l'Eglise entière, tête et membres, prêtres et fidèles, et non à ces derniers seulement, comme ce serait le cas s'il s'agissait de la maternité de l'Eglise. — 2. Si Marie et l'Eglise, toutes deux, sont les ennemies victorieuses de Satan, Marie seule est à l'abri des attaques diaboliques, auxquelles l'Eglise de la terre restera exposée jusqu'à la fin du monde. — 3. Si Marie et l'Eglise, toutes deux, sont associées au Christ, l'Eglise l'est en tant qu'épouse librement choisie, mais non en tant que Mère. Ce dernier titre considéré par rapport au Sauveur doit être réservé à Marie. Il signifie que l'union de Marie et de Jésus précède la volonté *humaine* de son Fils, que Jésus lui-même a été formé à la ressemblance de Marie et que celle-ci a participé comme nulle autre au mystère de la Rédemption. — 4. Si enfin Marie et l'Eglise, toutes deux, sont glorieuses, la gloire de l'Eglise en état achevé n'existe qu'en espérance, tandis que celle de Marie, déjà parvenue *au lieu préparé* par Dieu, est une réalité présente (p. 18).

En somme, les similitudes entre Marie et l'Eglise ne coïncident jamais complètement : elles supposent toujours un dépassement en faveur de Marie.

— *b*) Le R. P. Lécuyer, C. S. Sp., s'inspirant du travail d'A. Müller, envisage les rapports de Marie et de l'Eglise dans le titre d'Epouse du Christ et de Mère du Christ, appliqué à l'une et à l'autre.

Marie collaborait à l'œuvre de son Fils, comme l'Eglise continuera à le faire au cours des siècles. En elle, nous avons donc l'image visible de ce qu'est invisiblement l'Eglise, épouse du Rédempteur, nouvelle Eve auprès du nouvel Adam. Et puisque cette œuvre de vie qu'opère l'Eglise consiste à nous faire naître dans le Christ, à sa vie ressuscitée, on pourra donc dire aussi que l'Eglise continue le rôle maternel de Marie et qu'elle est, elle aussi, mère du Christ. Mais on voit tout de suite dans quel sens subordonné cette expression devra être entendue ; nous retombons ici dans un usage métaphorique du mot...

Et pourtant, il est permis de parler d'une certaine identité entre Marie et l'Eglise. Au point de vue naturel, une personne humaine, sans cesser d'être elle-même, peut s'identifier intentionnellement à l'autre qu'elle connaît et aime. Et cela est bien plus vrai sur le plan surnaturel !

Par sa maternité divine, Marie s'est pleinement laissé envahir par l'amour ; l'unité merveilleuse qui fait de la mère et de son enfant « une seule chair », s'est consommée en elle... Et par ce que son Fils était le Christ et qu'en lui était présente toute l'Eglise... Marie, spirituellement ne fait qu'un avec l'Eglise comme elle ne fait qu'un avec son Fils (p. 38).

— *c*) M. l'abbé Laurentin, dont nos lecteurs connaissent les belles études sur *Marie, l'Eglise et le Sacerdoce*, présente un rapport sur le *Rôle de Marie et de l'Eglise dans l'œuvre salvifique du Christ*.

Marie ouvre la voie à l'Eglise : elle la précède, mais comme sur un sentier plus haut, que l'Eglise suivra en contre-bas. A la Pentecôte, Marie et l'Eglise se rejoignent ; mais la Mère de Dieu, confondue dans l'Eglise, à une humble place selon l'apparence, continue d'être sur son haut sentier : plus unie au Christ que tout le reste de l'Eglise. A l'Assomption, elle quitte les sentiers de la terre pour rejoindre au ciel, en son âme et en son corps, le Sauveur ressuscité ; de là, elle assiste l'Eglise, voyageuse encore, qui aspire à la rejoindre. Marie apparaît ainsi à la fois comme l'*anticipation* et comme la *suprême réalisation personnelle* de l'Eglise corédemptrice, pour autant que la coopération ecclésiale s'exerce dans l'ordre de la *foi* et de la *communion* active à l'unique Rédempteur.

— *d*) La *Maternité spirituelle de Marie et de l'Eglise* est étudiée par le R. P. Philippon, O. P., l'auteur estimé du livre *Les sacrements dans la vie chrétienne*. Après avoir rappelé les éléments constitutifs de la maternité mariale (conception de l'Eglise, enfantement de l'Eglise au pied de la croix ; enfantement de chacun des élus), Ph. reprend les éléments constitutifs de la maternité ecclésiale (l'Eglise, génératrice de vie par son pouvoir de sanctification ; mère des âmes par son magistère, son action pastorale, par la communion des saints). Il lui est ensuite facile de mettre en relief la transcendance de la maternité mariale. Cette transcendance éclate :

1° parce que Marie, seule, par les mérites du Christ, a *conçu et enfanté* l'Eglise sur la terre ;

2° parce que, dans la phase actuelle d'application de toutes les grâces du salut, l'*Eglise elle-même n'exerce sa propre maternité* qu'en dépendance totale de la prière et de l'action médiatrice de Marie (p. 83).

La place de Marie est entre le Christ et l'Eglise.

— *e*) Le recueil se clôt sur un sujet débordant le cadre de la doctrine catholique, *Marie et l'Eglise chez les Protestants*. Le P. Congar l'expose objectivement, d'une plume délicate, situant à l'occasion les divergences profondes qui séparent l'esprit protestant et l'esprit catholique, mais faisant connaître

d'une façon précise les restes de vérités de la doctrine luthérienne. En bref :

Marie est la mère virginale de Jésus selon la chair. L'Eglise, elle, est l'assemblée des croyants. Elle n'est constituée par aucune réalité naturelle, charnelle, mais par la foi en la Parole, dont le contenu essentiel est le pardon de Dieu en Jésus-Christ. L'homme naît d'une semence corruptible, pour la vie d'ici-bas ; mais il naît d'une semence incorruptible, pour un salut de Dieu et une gloire en Dieu. L'Eglise est l'ensemble de ceux qui, par le miracle de la foi opéré en eux par le Saint-Esprit, accueillent la Parole véritable de l'Evangile.

Les termes de la question étant ainsi précisés, la pensée protestante commune répond par ces deux propositions : 1° Marie est dans les limites de l'Eglise ; 2° Elle a un rôle particulier dans l'Eglise, c'est-à-dire dans l'ordre de la foi à la Parole. Aussi est-elle figure de l'Eglise, mais elle reste entièrement de notre côté et n'est ni médiatrice, ni surtout corédemptrice.

* *

4. Dans *Marianum* (1953, fasc. IV), le professeur G. Philips de Louvain étudie les *Perspectives mariologiques : Marie et l'Eglise*. La seconde partie du titre de l'article n'absorbe pas la totalité des perspectives [4] ; et, dans le fascicule I (1954) des *Ephemerides lovanienses*, le même auteur, dans une chronique mariologique nourrie, relate aussi quelques aperçus récents sur les rapports de la Vierge avec l'Eglise. Mais c'est surtout dans *Marianum* que l'auteur, analysant de multiples études, fait connaître son sentiment, sentiment déjà exprimé dans une étude antérieure, *De electione B. V. Mariæ* (dans les Actes du congrès romain de 1950), III, p. 1-20. Pour bien comprendre le rôle de Marie en regard de celui de l'Eglise, il faut poser en principe sa maternité :

C'est comme libérateur du péché qu'elle a conçu (Jésus) dans son âme avant de le concevoir dans sa chair : telle est la doctrine explicite de l'Ecriture et des Pères. Attitude réceptive, sans doute, mais non pas « passive ». Elle comporte une part d'activité surnaturelle qu'on ne peut réduire au fait de s'approprier les fruits de la rédemption pour les diffuser ensuite. Cette fonction, Marie l'exerce parce qu'elle en exerce une autre plus fondamentale. Elle contribue activement à l'acquisition du salut. Debout au pied de la croix... elle s'associe au sacrifice comme l'Eglise le fera après elle, bien que d'une autre manière. Car la Victime n'appartient pas à l'Eglise exactement comme elle appartient à la Vierge. Celle-ci est aussi sa mère selon la chair, mais avec l'entremise totale de son esprit.

Mais alors ne se trouve-t-on pas en face de la difficulté soulevée par le P. Lennerz (voir *supra*) ? Reprenant des expressions de S. Bernard, que nous lisons au bréviaire de la Compassion, M. Philips répond :

Marie ne devait-elle pas être sanctifiée d'avance pour collaborer au sacrifice de la croix ? *Et indubitanter !* Ne faut-il pas reconnaître que sa grâce est produite par les mérites de ce sacrifice ? *Et fideliter !* Faut-il donc déclarer que ces deux vérités ne s'excluent pas, mais se postulent mutuellement ? *Et vehementer !*

La justice des anciens patriarches leur fut concédée par une application anticipée des mérites du Calvaire. Avec les nuances voulues on peut appliquer cette observation à Marie.

En prévision des mérites du Christ Rédempteur, elle fut préservée de la tache originelle et remplie de toutes les grâces. Elle n'appartient plus, il est vrai, à l'Ancien Testament. Elle n'est pas non plus un simple membre ni même un membre éminent de la nouvelle Alliance ; elle en est le premier membre et le réel début ; elle ouvre les portes de l'économie restaurée.

Elle est à la croisée des temps, elle introduit le grand retour. Elle est l'Eglise avant l'existence de l'Eglise... Reconnaissons cette analogie, sans oublier qu'elle contient des éléments différentiels. L'Eglise est la mère des membres du Corps mystique. Marie l'est aussi, mais d'une autre manière. Elle est, par tout son être, la mère du Rédempteur réel et physique, ce que l'Eglise n'est pas. L'Eglise suscite de nouveaux chrétiens par voie sacramentelle, en communiquant l'influx mystérieux du Christ glorifié par les signes rituels. Marie nous engendre en s'associant à l'acte même du Christ souffrant par son amour intérieur : sa fonction n'est pas hiérarchique, mais purement maternelle.

Marie, écrit S. Augustin, est dans l'Eglise « membrum eminentissimum », et il souligne : « sed tamen membrum ». Avec non moins de raison, nous pouvons souligner : « sed tamen eminentissimum ».

Marie est avec l'Eglise et dans l'Eglise, mais aussi à la pointe de l'Eglise, parce qu'elle est le point de contact du Christ avec l'humanité, non pas au sens biologique seulement, mais aussi, au sens spirituel. Déjà les auteurs du haut moyen âge assurent qu'elle unit le Sauveur à l'Eglise, en faisant diffluer la grâce du Chef, élevé en gloire, sur ses membres, mais aussi en s'associant à lui dès avant la passion et la résurrection, à partir du moment même de l'annonciation. A cet instant déjà elle est réceptive : « *Suscepit* Verbum virgo Maria », dit la liturgie. Cette susception-là, l'Eglise ne saurait jamais l'imiter à la lettre. Quand nous disons de l'Eglise qu'elle est mère du Christ, l'expression doit s'entendre au sens mystique. Pour la Vierge, le sens est physique et mystique.

II. — Maternité divine et maternité spirituelle

Nous nous sommes étendu plus longuement sur « Marie et l'Eglise », problème qui est actuellement au premier plan des préoccupations des mariologues. On nous excusera d'être plus bref sur les autres points doctrinaux abordés par eux.

1. *La maternité divine, fondement de la mariologie* est étudiée par Eugène Ledverowski (*Marianum*, 1953, p. 176-194), en fonction de la prédestination de la Vierge Marie (l'article est écrit en anglais). L'auteur admet que la presque unanimité des théologiens considèrent que la maternité divine est l'élément premier et fondamental dont peuvent dériver toutes les autres vérités concernant les prérogatives mariales. Le point de départ de la thèse serait le « *théotokos* » du concile d'Ephèse. Trois

[4] L'étude de G. Philips est en réalité divisée en cinq parties. 1. Un problème mal posé : le « principe » mariologique. 2. Marie et l'Eglise. 3. L'aspect méritoire et sacerdotal de la médiation mariale. 4. Assomption et immaculée conception. 5. Culte marial. — Nous voudrions attirer l'attention de nos lecteurs sur la première partie, où l'auteur met en garde contre un « procédé exclusivement rationnel », qui permettrait de déduire toute la mariologie d'un principe général, maternité divine ou médiation. « Pour formuler exactement le problème, il faudra s'enquérir non pas d'un axiome qui contiendrait toute la mariologie et qu'il suffirait d'ouvrir comme un dépliant, mais bien d'un principe d'intelligibilité qui diffusera sa clarté sur toutes les assertions présentées par la tradition de l'Eglise et qui permettra d'en saisir l'unité foncière. En d'autres termes, la marche de la pensée théologique ne va pas exclusivement de l'un au multiple ; elle s'efforce aussi, pour autant que notre intelligence humaine, fragmentaire, l'autorise, de ramener les multiples vues partielles au jet primitif du mystère » (p. 440).

auteurs contemporains sont interrogés sur la façon dont ils conçoivent l'application de ce principe. Pour Roschini, à la maternité divine doit être jointe l'association de Marie au Médiateur : « les efforts tentés pour réduire ces deux principes à un seul, paraissent vains et inutiles : il est difficile d'englober en une seule affirmation, au détriment de la clarté et de l'évidence, deux principes différents et irréductibles » (*Mariologia*, t. I, p. 336). — On connaît le concept fondamental proposé par Scheeben, *Die braütliche Gottesmutter*, que Dom Kerkvoorde a rendu par ces mots : *La Mère virginale du Sauveur* (voir *Ami*, 1954, p. 290). C'est, en effet, du caractère personnelle de *Mère-Epouse* de Dieu, que Scheeben tire toutes les déductions concernant les privilèges de Marie. — Le troisième auteur interrogé est A. Müller, que nous avons déjà rencontré à plusieurs reprises : c'est l'identification de Marie à l'Eglise qui est le fondement de toute sa mariologie : le mystère essentiel de Marie coïncide parfaitement avec le mystère essentiel de l'Eglise. Les textes de A. Müller sont empruntés non à son ouvrage *Ecclesia-Maria*, mais à un article du *Divus Thomas* de Fribourg, *Um die Grundlagen der Mariologie*.

* *

2. Un essai intéressant sur la maternité divine est celui d'un théologien orthodoxe récent, Serge Bulgakov. Dans son ouvrage *L'Immaculée Conception dans l'Ecriture Sainte et dans la Tradition orientale* (voir *Ami*, 1952, p. 773), le P. Jugie le cite comme un fervent partisan de l'Immaculée Conception. Mais, pour bien comprendre la position de Bulgakov, il faut la replacer dans l'ensemble de sa doctrine mariale. C'est ce qu'a fait récemment Antoine Legisa, C. M. F., dans les *Ephemerides mariologicæ* de Madrid (1953, p. 393-446). C'est dans l'ouvrage *Kupina Neopalimaja* (Buisson non consumé) qu'on peut trouver le premier traité complet de Mariologie russe : et c'est dans la doctrine de la « Sophia » (sagesse) appliquée à Marie qu'on peut trouver le fondement de la maternité divine. Bien que la « Sophia » soit en Dieu identique à son essence, elle devient cependant une sorte d'être intermédiaire entre le Créateur et le créé, participant de l'un et de l'autre. L'Incarnation est pour Bulgakov le point central de sa doctrine « sophianiste » : la sophia est le nœud intime qui unit Dieu et l'homme. L'homme, avant la chute, était l'image la plus parfaite de la sophia céleste ; mais cette image a été obscurcie par le péché. La Vierge est un centre sophianiste, en lequel d'une manière admirable la Sophia incréée et la sophia créée sont unies. Voici comment Bulgakov résout le problème de la divine maternité :

Marie est un être humain, capable de soi d'engendrer seulement un homme ; mais d'autre part, il est certain que l'être issu de Marie est un être divino-humain, personne divine indissolublement unie à la nature humaine. Comment concilier cette antinomie ? La réponse est simple : Marie, elle aussi, a été douée d'une certaine divino-humanité, qui rend la génération du Verbe non seulement possible, mais naturelle. C'est le sophianisme qui résout toutes les difficultés par les raisons éternelles.

En Dieu, en effet, existe l'image de l'homme et de la femme, non au sens humain des sexes, mais comme de deux principes qui expliquent les processions divines de la sophia. Le Verbe est le principe masculin, qui, dans les êtres créés, se manifeste en Adam et dans l'enfant Jésus ; le Saint-Esprit est le principe féminin, représenté d'une manière parfaite en Eve et en Marie. Jésus et Marie sont le nouvel Adam et la nouvelle Eve, plénitude de l'image divine dans l'homme et de l'image humaine en Dieu, parfaite « Théanthropia », existant de toute éternité en Dieu.

...Lorsque le Verbe et l'Esprit Saint entrent dans le monde pour réaliser l'œuvre de l'Incarnation, Jésus — principe masculin — apparaît comme le prototype de l'homme ; mais l'Esprit-Saint hypostase de la maternité divine et de la vie divine, orne Marie d'une maternité spirituelle parfaite, par laquelle le Verbe Incarné de toute éternité porté par l'Esprit-Saint, est conçu en Marie et reçoit d'elle la vie humaine...

La maternité de Marie ne peut être jugée par comparaison à la maternité humaine ; elle est admirable et unique, parce que non fécondée par l'homme, condition négative de la maternité mariale ; elle n'est pas soumise à la loi des sexes ; le père humain n'existe pas et la conception est virginale. Mais cette génération n'est pas comme le tiennent les catholiques, miraculeuse, comme si elle dérogeait aux lois humaines ; elle est la règle même, elle est l'unique cas où la conception spirituelle, qui eût été le propre de l'humanité innocente, a été conservée. La génération par l'union sexuelle est conditionnée par le péché.

Telle est le fondement de la doctrine de Bulgakov. Le P. Legisa l'analyse dans tous ses détails, en fait la critique, mais en fait ressortir la cohésion. Après avoir posé les termes de la maternité divine (c. I), l'auteur étudie la condition négative de cette maternité (absence de l'acte sexuel, et du père dans la naissance du Christ ; conception virginale (c. II) ; la préparation à la maternité (sainteté personnelle de Marie ; absence de péché originel (c. III) ; la condition positive de la maternité (descente du Saint-Esprit qui fait de Marie son temple et son habitation ; la génération de l'Homme-Dieu) (c. IV).

Etude suggestive, de première valeur, et qui complète heureusement nos connaissances trop imparfaites de la théologie russe contemporaine (l'article est écrit en latin).

* *

3. Un des derniers fascicules des *Ephemerides* (1954, p. 67-88), sous la signature de F. Lopera, renferme une étude sérieuse et fouillée sur *La divine maternité dans l'ordre de l'union hypostatique, selon la doctrine du Docteur Exime* (Suarez). Il s'agit d'expliquer la formule suivante : *Dignitas matris... pertinet quodammodo ad ordinem unionis hypostaticæ ; illam enim intrinsece respicit, et cum illa necessariam conjunctionem habet*. Formule que des auteurs postérieurs à Suarez ont détournée, nous dit l'auteur, de son véritable sens. Il s'agit donc de rétablir ce sens. L'étude des textes conduit l'auteur à la conclusion suivante : la maternité divine appartient à l'ordre de l'union hypostatique, non parce qu'elle inclurait elle-même une union avec Dieu, union qui appartiendrait en propre à l'ordre hypostatique ; mais parce que cette maternité est un don qui, plus que tous les autres privilèges ne se rapportant pas à la sanctification formelle de Marie, approche de très près le Verbe Incarné. Mais la perfection surnaturelle de la Mère de Dieu appartient à l'ordre de la grâce habituelle ; d'où il suit que la véritable excellence de la maternité divine réside *simpliciter* dans l'ordre de la

grâce habituelle ; mais appartient *secundum quid* à l'ordre de l'union hypostatique.

La conclusion soulève elle-même plus d'un problème, en particulier la comparaison de la divine maternité et de la grâce habituelle. Notre auteur a senti que son exposé demandait un complément qu'il annonce d'ailleurs sous le titre : *De comparatione inter divinam maternitatem et gratiam habitualem ad mentem Doctoris eximii.* (L'article est en latin).

* *

4. **La liturgie est une source doctrinale.** Dans une brève étude, *Maternité spirituelle de Marie* (*Etudes et Recherches*, cahier VIII, Ottawa, p. 31, 43 fr., le R. P. J.-M. PARENT, O. P., montre comment la liturgie met en lumière les principales phases de la maternité spirituelle de Marie, toute dépendante de l'Incarnation rédemptrice :

1. Marie, par son libre consentement, nous donne l'Auteur de la vie, réparant ainsi l'œuvre de mort accomplie par Eve. *Quod Eva tristis abstulit.* — 2. Marie, acceptant l'immolation de son Fils sur la croix et s'y unissant de toute sa charité, coopère à l'acquisition de toutes les grâces. *Fecit et hoc caritas cui post illam similis altera non fuit.* — 3. Enfin, Marie, par sa puissante intercession fondée sur sa maternité divine et sa Compassion, intervient dans la distribution de toutes les grâces. *Sic est voluntas Dei, qui totum nos habere voluit per Mariam.*

Bien que le langage de la théologie ne soit pas celui de la liturgie — il y a entre elles, toute la différence de l'abstrait et du concret — théologie et liturgie se complètent : le théologien le plus savant trouvera beaucoup à apprendre dans son bréviaire et les fidèles trouveront dans la liturgie une pénétration plus facile des mystères divins.

* *

5. Signalons dans les *Ephemerides mariologicæ* quelques monographies intéressant la maternité spirituelle :

— *a*) *La maternité spirituelle de la Vierge Marie dans la doctrine et selon l'esprit de S. Alphonse de Liguori* (1953, p. 145-206) par le R. P. A.-M. SANTONICOLA, C. SS. R. — L'auteur expose d'abord la maternité spirituelle considérée en elle-même, prouvée, d'après S. Alphonse, par l'Ecriture, la Tradition, les raisons théologiques, le magistère et le sens commun des fidèles. Dans les questions actuellement controversées sur la priorité de la maternité spirituelle par rapport aux autres prérogatives de Marie, S. Alphonse n'a pas pris position, mais on peut estimer que la priorité appartient à la maternité spirituelle. — On étudie ensuite la maternité spirituelle considérée dans son extension : Marie est mère des hommes, mère des anges. — On considère en troisième lieu la maternité spirituelle de Marie dans ses conséquences immédiates : corédemptrice, distributrice des grâces, cause méritoire. — Marie est enfin la Mère d'amour : c'est l'occasion de mettre en relief la dévotion au Cœur de Marie. — Non seulement la doctrine de S. Alphonse est étudiée, mais rapprochée des enseignements de l'Eglise et ce rapprochement permet à l'auteur d'estimer que la définition de la maternité spirituelle de Marie est possible. (Article en italien).

— *b*) *La maternité divine et spirituelle de la très sainte Vierge Marie*, dans les encycliques mariales de Léon XIII, fait l'objet d'une étude très serrée des textes pontificaux, en suivant l'ordre chronologique de la publication des encycliques (1953, p 305-320). Non seulement l'existence et les idées générales de la maternité spirituelle y sont indiquées, mais on y découvre les propriétés et les offices particuliers attachés à cette maternité spirituelle. (Article en anglais, par George M. KEATING).

— *c*) Des écrits spirituels de Ste Gemma Galgani, canonisée par Pie XII, le 2 mai 1942, le R. P. Basilio de SAN PABLO a tiré toute toute une *Théologie de la Maternité spirituelle de Marie dans la spiritualité de Ste Gemma Galgani* (1953, p. 467-480 ; en espagnol). Les élans mystiques de la sainte illustrent pratiquement d'une façon saisissante les données de la théologie spéculative et sont une confirmation éclatante de la vérité des paroles de S. Bonaventure : *Qui in Maria radicantur, per Eam sanctificantur.*

III. — Mort et immortalité de Marie

1. Du Canada, la *Revue eucharistique du clergé* (juillet-août 1953) nous apporte une pieuse étude du R. P. E. CASTONGUAY, O. M. I : *Dieu a-t-il gratifié sa Mère du don de l'immortalité?* La réponse de l'auteur est nettement favorable au privilège de l'immortalité : le fait de la mort, écrit-il, n'est sûrement pas démontré jusqu'à date ; le fait de l'immortalité s'avère la proposition non seulement la plus convenable, mais une vérité implicitement révélée. Plusieurs raisons montrent qu'il doit en être ainsi. Résumons-les :

1. Marie est bénie entre toutes les femmes ; cette bénédiction exclut la malédiction divine : « Tu retourneras en poussière » (Gen., III, 19). — 2. La parfaite victoire du Christ sur le démon comprend celle sur le péché et sur la mort. Or Marie, Mère de Dieu, a été très intimement associée au Calvaire, à la parfaite victoire du Christ sur le démon. Donc Marie a été associée à sa pleine victoire sur la mort. — 3. Totalement préservée du péché originel, la Vierge échappe à toutes les conséquences et donc à la mort elle-même. — 4. Preuve de convenance : vu dans l'ensemble du mystère de Marie, ce privilège de l'immortalité s'harmonise si bien avec les autres perfections de notre Mère que s'il n'existait pas, la sagesse et la munificence de Dieu paraîtraient en défaut.

On pourrait arguer de la ressemblance entre Jésus et Marie pour y trouver un argument en faveur de la mort de la Sainte Vierge ; mais, en considérant les dissemblances entre le Christ et Marie, on y trouve des barrières infranchissables où doivent s'arrêter les raisons de simple convenance plus ou moins arbitrairement supposées. En ce qui concerne la mort : la mort du Christ détruit le péché, parce qu'il est Dieu. Si Marie subit la mort, ce n'est pas pour vaincre le péché, mais pour en porter les suites. Ainsi, ce qui est infiniment honorable dans le Christ ne l'est pas en Marie. — Le Christ meurt pour tuer la mort ; c'est sa mission, vaincre le péché et la mort. Marie y coopère en autant que sa nature humaine le permet, il est vrai ; mais sa mort à elle n'est pas une victoire ; c'est plutôt la mort qui la domine. — Le Christ meurt et son corps inanimé reste adorable, inséparable qu'il est de la divinité de son hypostase. Voilà ce qui rend possible une mort sans corruption. Il n'en est pas ainsi en Marie, être humain, dont la mort serait une corruption que réprouvent les déclarations formelles du Pape. — Enfin, la mort du Christ étant volontaire est glorieuse. En Marie, elle est avilissante, même si on suppose gratui-

tement un miracle pour empêcher la corruption « *in actu secundo* ».

Telles sont les réflexions de l'auteur de l'article ; réflexions d'ailleurs fort sages, discutables sans doute, mais qui apportent un sérieux argument en faveur de la thèse de l'immortalité.

* *

2. Ces arguments, de nombreux lecteurs nous les ont soumis dans des correspondances particulières, auxquelles il était impossible de répondre personnellement. Mais voici, par exemple, tout un passage fort suggestif d'une lettre du R. P. Th. Maré, O. M. I. (voir *Ami*, 1952, p. 771) :

Si les hommes meurent, ce n'est pas parce qu'ils sont mortels par nature, mais c'est parce qu'ils sont pécheurs. En effet, « Dieu a créé l'homme pour l'immortalité et il l'a fait à l'image de sa propre nature. C'est par l'envie du diable que la mort est entrée dans le monde ». (Sagesse, II, 23-25). Même la mort du Christ a été la conséquence du péché de l'humanité coupable, assumé par Lui afin de l'expier et de le détruire. Si la Sainte Vierge est morte, elle est morte à cause du péché. La mort de l'Immaculée si elle a eu lieu, n'a pas pu n'être pas la suite du péché, car dans le présent ordre des choses, *peccatum et mors semper inter se copulantur*. Comme son Fils, la Sainte Vierge aurait pu mourir, sur le Calvaire pour la faute des autres ; mais, la rédemption ayant été entièrement accomplie alors, on ne voit pas pourquoi l'Immaculée aurait subi la mort, de nombreuses années plus tard.

S'il est vrai que l'immortalité pour laquelle Dieu a créé l'homme n'était pas absolue, mais conditionnelle, réservée à ceux qui auraient été faits, dès leur conception, à l'image de la nature divine, par la grâce sanctifiante et qui auraient conservé cette grâce surnaturelle jusqu'à la fin de leur existence terrestre, on ne voit pas pourquoi Marie Immaculée qui a admirablement rempli cette double condition n'aurait pas été immortelle, c'est-à-dire « élevée à la gloire céleste en corps et en âme, au terme de sa vie terrestre » sans subir la mort, châtiment du péché et fille du diable ; on ne voit pas pourquoi son triomphe sur la mort aurait été moindre que son triomphe sur le péché, dont la mort est toujours la conséquence.

Ce n'est pas par droit de nature que Marie a été immortelle de droit et, à moins de preuve du contraire, immortelle de fait ; mais c'est par privilège de grâce.

Ce qui a besoin d'être prouvé par les théologiens, ce n'est pas que l'Immaculée ait été préservée de la mort ; mais c'est que, malgré son exemption totale de tout péché depuis sa Conception Immaculée jusqu'au dernier instant de sa vie terrestre, elle n'ait pas été exemptée de la mort, châtiment du péché et fille du diable. Ce qui a besoin d'être prouvé par les théologiens, c'est que, dans la formule si précise de la définition de l'Assomption : « Marie, Mère Immaculée de Dieu et toujours Vierge, au terme de sa vie terrestre, a été élevée, en corps et en âme, dans la gloire céleste », il faille y voir

une séparation, par la mort, du corps et de l'âme de Marie, une première élévation de l'âme seule, à l'état séparé, dans la gloire céleste ;

une réduction, pour un temps, à l'état de cadavre privé de vie et de personnalité, du chaste corps de l'Immaculée ;

une reconstitution, par la résurrection, de l'être humain de Marie détruit par la mort ; et enfin, après quelques heures ou quelques jours, après la fin terrestre de l'Immaculée Mère de Dieu, une glorification du corps et de l'âme réunis de nouveau.

Combien semble plus conforme à la sagesse, à la puissance et à l'amour du Fils de Dieu pour sa Mère, une transformation instantanée de la plénitude de grâce en plénitude de gloire et de béatitude pour l'être entier, corps et âme de l'Immaculée, au terme même de son pèlerinage terrestre, *expleto terrestris vitæ cursu*.

* *

3. La lettre du R. P. Maré n'est pas la seule mais nous ne pouvons nommer les correspondants qui nous ont fait parvenir leurs réflexions, puisqu'ils n'étaient pas mis en cause dans l'*Ami* :

— *a*) Voici un pèlerin de Rome du 1^er^ novembre 1950 :

La solution du problème ne se trouve ni dans la révélation écrite, ni dans les textes d'une ancienne tradition, ni dans les déclarations du magistère. Reste à consulter deux foyers de lumière : l'enseignement courant des docteurs, la raison théologique.

A. — Il est certain que la thèse de la mort de Marie peut se réclamer du langage courant de la plupart des auteurs ecclésiastiques et notamment de ceux qui sont utilisés dans la bulle *Munificentissimus Deus*. Mais que vaut leur opinion ?

Une opinion suppose une option consciente entre deux points de vue divergents. Toute *sententia theologica*, pour être décisive, exige l'examen attentif et préalable de l'idée approuvée et de son contraire. Tel n'est pas le cas de nos auteurs jusqu'à l'époque contemporaine : ils sont témoins du fait de l'Assomption, non de ses modalités. Ils ne *rejettent* pas l'hypothèse de l'immortalité ; ils ne l'*envisagent pas*. Faute de discernement, ils emploient le langage courant et se servent de concepts faciles et familiers... Un exemple tiré de la genèse de la formation des dogmes illustre assez bien ce complexe de faiblesse dialectique qui affecte même les génies lorsqu'ils se trouvent en présence d'un terrain peu défriché. Si S. Thomas, prince de la clarté et avec lui d'éminents scolastiques ont trébuché dans l'exposition du dogme de l'immaculée conception, c'est que l'étude rationnelle de la vérité révélée était à peine amorcée. Ils ont mal posé la question. La Sainte Vierge était-elle débitrice de la tache originelle? Oui. Quand ? *Avant* ou *après* son animation spirituelle ? Ce point de départ aboutit fatalement à une impasse ; alors que nous disons si facilement, après Duns Scot : Marie a reçu *simultanément* la vie naturelle, par voie de génération et la vie surnaturelle par une disposition spéciale de Dieu...

Deux précisions manquaient aux anciens pour exprimer un avis qualifié sur le mode de l'Assomption. D'abord une étude fouillée de cette vérité elle-même. Or, ce travail didactique a commencé surtout après la définition du 8 décembre 1854 et ne portera tous ses fruits qu'après celle du 1^er^ novembre 1950. D'autre part, la notion d'*immortalité* accordée à la famille adamique en même temps que l'élévation à l'état surnaturel requiert une étude sérieuse, d'autant plus difficile que ce don est resté sur le plan théorique. Adam ne devait pas mourir, mais il devait parvenir à un changement radical dans ses conditions de vie, cesser un jour toute activité ordonnée à la conservation de l'individu et de l'espèce pour entrer dans la vision béatifique (S. Thomas, I^a^, q. 97, a. 4)... Le silence sur ces explications difficiles de la part des catéchistes, des prédicateurs et même des manuels de théologie a induit bien des fidèles à imaginer pour l'homme demeuré innocent un séjour illimité au Paradis terrestre. Et le rédacteur de l'*Ami* (22 février 1951, p. 119) a-t-il lui-même bien réalisé la perspective lorsqu'il voit dans la formule de l'ancienne secrète de la fête *pro conditione carnis migrasse* une indication favorable à la thèse de la mort ?

B. — Passons à l'examen de l'argument de raison ou de convenance. Fort sagement l'*Ami* distingue le *droit* et le *fait* de l'immortalité. Mais ne cède-t-il pas à un illogisme inconscient ? Raisonnant sur le fait,

il s'appuie à bon droit sur l'idée d'un sort commun pour la Mère et le Fils : « Jésus a voulu partager avec sa mère ses fonctions et ses privilèges dans la mesure où, pure créature et femme, elle était capable d'y participer » (*Ami*, 1951, p. 561)... Pourquoi ne pas appliquer ce principe incontesté à la question de *droit ?* Il comporterait une conclusion lumineuse et décisive. Les autres considérations basées sur l'exemption de la faute originelle et la dignité corporelle de la Mère de Dieu ne sont pas à dédaigner ; mais elles ne trancheraient pas le problème : leur importance est secondaire. Nous n'en avons pas besoin : le Verbe incarné était immortel de droit ; donc sa mère aussi !

Mais *Jésus n'est pas mort ; il a été tué.* En lui, la séparation de l'âme et du corps, la désagrégation du composé humain n'est pas un phénomène normal ; c'est un accident. Certes, le Christ a accepté librement la mort, non comme une condition nécessaire de notre rachat, mais comme expression de son excès d'amour. La cause matérielle de cette mort est une violence extérieure, non une défaillance de la nature... Certes, Marie est corédemptrice. Elle a réalisé d'une manière éminente la consigne donnée à tout chrétien de porter la croix et de parfaire en son corps ce qui manque à la passion du Christ ; mais cette collaboration est l'œuvre de toute sa vie, et notamment de son comportement le Vendredi Saint. Elle est vraiment martyre *in anima ;* et il est inutile d'imaginer une similitude littérale et matérielle entre son sort et celui de l'unique Hostie et de l'unique Prêtre. D'autant plus que si l'on voulait pousser le parallélisme, il faudrait condamner la Vierge bénie à une fin violente, dans un climat d'atroces souffrances et une atmosphère d'ignominie, circonstances qui répugnent au sens commun des simples fidèles et des Docteurs...

— *b*) Entre dix autres lettres, retenons-en une, l'avant-dernière dont nous ferons état dans ces notes mariales. Il s'agit, non d'imposer une doctrine positive touchant l'immortalité de Marie, mais de corriger ce qui a paru excessif dans notre conclusion de 1951, p. 118 : thèse de la mort de Marie, *sententia communissima et longe probabilior ;* thèse de l'immortalité, *vix probabilis*. Après avoir repris la plupart des arguments de la lettre précédente, l'auteur, un lazariste, nous demande de revenir sur une semblable qualification :

La bulle *Munificentissimus Deus*, après avoir tant parlé de la mort dans les documents cités, prend bien garde d'y faire allusion dans la définition. La nouvelle messe, spécialement étudiée pour bien fixer le dogme dans la liturgie, supprime l'allusion à la mort de la secrète ancienne. Dans sa prière à Marie, le pape supprime également, de sa main, des paroles relatives à la mort. De ces faits, je ne conclurai pas que la Bulle semble prendre position ; mais, allant plus loin que le P. Roschini, je dis que, par le haut silence de la définition, silence expliqué, précisé, accentué par les deux autres faits cités, non seulement elle permet la libre discussion mais elle indique nettement que la thèse de l'immortalité est à prendre en considération. Sans doute, le sens de la définition, c'est la « glorification en corps et en âme » de Notre-Dame. N'empêche que deux choses, indissolublement unies jusqu'ici : mort et assomption, se trouvent désormais totalement disjointes ! Et la première est écartée ; on n'en parle plus, même d'une allusion discrète ; et on supprime les allusions anciennes dans les textes liturgiques. D'où il semble qu votre thèse n'est plus nécessairement, même si elle l'avait été auparavant, « longe probabilior ». Elle fait même un bond formidable... en arrière.

Après toutes ces citations, le rédacteur de l'*Ami* veut espérer qu'on ne l'accusera plus de ne pas tenir la balance égale entre partisans et adversaires de l'immortalité mariale.

* *

4. Le fascicule I (1953) des *Ephemerides mariologicæ* est en grande partie consacré au problème de la mort de la Sainte Vierge : il met fin en particulier à la controverse qui avait opposé le P. Roschini, S. M., et le P. Sauras, O. P., controverse accueillie dans la revue. Un rédacteur, pour bien montrer qu'on ne saurait arriver à une conclusion ferme, et pour mettre le lecteur au courant de la posiiton respective des deux camps, expose successivement les raisons en faveur de l'immortalité et la riposte des partisans de la mort ; les raisons en faveur de la mort et la riposte des partisans de l'immortalité. Comme ultime conclusion, le directeur de la revue recommande aux théologiens de ne pas se laisser entraîner par des idées arrêtées, alors qu'il leur manque peut-être un fondement sérieux.

Notre rôle de rapporteur serait toutefois incomplet, si nous omettions de signaler l'intéressant article du début de ce fascicule (en portugais) sur le problème de la mort ou de l'immortalité de Marie, par Joao de Castro-Engler, C.M.F. (p. 5-23). L'auteur y laisse percer ses préférences : la question de la mort ou de l'immortalité n'est pas résolue après la définition dogmatique de l'Assomption. La solution ne peut être trouvée que dans la tradition ou dans une déclaration authentique de l'Eglise. Or si les documents de la tradition *semblent* appuyer le *fait* de la mort (encore que tout doute ne soit pas écarté), on peut admettre que simultanément avec le fait de la mort une immortalité de *droit* a été accordée à Marie : thèse solidement fondée en raison.

* *

5. Nous terminerons ces trop brèves indications en revenant sur la note théologique qui a peiné l'un de nos lecteurs. Le P. Tiburce Gallus, S. J., défenseur de l'opinion de l'immortalité a montré (*Marianum*, 1953, p. 123-139), contre le P. Simon (même revue, 1952, p. 339) que non seulement la mort de la Vierge n'a pas été définie dans la bulle dogmatique, même d'une façon implicite ou en termes équivalent, mais qu'après la définition de Pie XII, elle reste une opinion pieuse, incertaine, dont il est convenable, jusqu'à ce que la certitude nous soit donnée sur ce point, de faire abstraction. Ajoutons qu'à notre humble avis, la réciproque est également souhaitable dans l'autre sens [5].

IV. — Marie est-elle débitrice du péché ?

Dans *Marianum* (1954, p. 113-124), le R. P. Nicolas Assouad, O. F. M., ne fait qu'effleurer le problème, et le résout par un privilège de participation à l'indéfectibilité divine. On se souvient que récemment, dans un article écrit avant d'avoir eu

[5] Voici quelques lignes d'une lettre reçue après notre article du 10 juin 1954 : « Je souhaiterais que Dieu daigne susciter un autre Scot qui, revendiquerait victorieusement pour celle que le pape Pie XII invoque et fait invoquer comme la « triomphatrice du mal et de la mort », un triomphe *égal* sur l'un et sur l'autre, c'est-à-dire une préservation totale de l'une comme de l'autre, l'une étant la conséquence de l'autre. » L'article du P Bonnefoy, qu'on vient d'analyser, n'est-il pas le complément de Scot et n'inaugure-t-il pas une nouvelle théologie mariale ?

connaissance des études dont il va être parlé, nous avions exposé (*Ami*, 1954, p. 360-362), la thèse du R. P. Bonnefoy, O. F. M., excluant tout *debitum peccati*, soit éloigné, soit prochain. Le dernier fascicule paru de *Ephemerides Mariologicæ* (1954, n. 2-3) a repris toute la question du *debitum peccati* et la résout dans le sens amorcé par le P. Bonnefoy qui, lui-même y prend sa bonne plume, pour discuter et réduire à néant les arguments de plusieurs adversaires.

1. La première étude, d'allure toute scolastique (en latin) est due au P. J.-M. Alonso, C. M. F., *De debito peccati a Beata Virgine excludendo* (p. 201-242). Après un aperçu historique des éléments de la controverse, l'auteur expose les principes de la solution : notions du péché originel, de la justice originelle, de la transmission du péché, de la fonction salvatrice du Christ. Mais précisément,

cette fonction salvatrice du Christ ne peut être ramenée uniquement à une fonction rédemptrice. Telle n'est pas, en effet, la raison primordiale de la mission du Christ (opinion de Scot), bien que sa gloire y trouve un grand accroissement.

En affirmant que, dans la Vierge Marie, rien n'existe soumis à la rédemption, pas même une dette du péché, il ne s'en suit nullement que la Vierge, dans l'ordre de la grâce, ne dépende pas du Christ dans sa fonction salvatrice totale et que le Christ en tant qu'il est formellement rédempteur, n'exerce pas réellement son influence sur la Vierge Marie. Deux affirmations qu'il faut expliquer brièvement :

Primo : il est de toute évidence que la B. V. Marie dépend du Christ considéré dans sa fonction salvatrice totale ; la maternité divine comporte une relations essentielle à son divin Fils ; or, comme toute grâce de la B. V. Marie dépend de sa maternité, il faut conclure que cette grâce elle-même dépend du Fils. *La Mère et le Fils* se répondent mutuellement et *constituent un ordre unique* de loin différent de l'ordre dans lequel le péché est permis. (Nous soulignons les mots qui montrent le rapprochement de cette thèse avec celle du P. Bonnefoy). Bien plus, et pour tout dire en un mot, la fonction principale et la gloire de toutes la plus excellente est pour le Christ, après l'Incarnation, la réalisation de la maternité divine.

Secundo : nous disons que la B. V. Marie a été vraiment rachetée d'une manière plus sublime et très parfaite, en tant qu'elle a reçu en elle le fruit de la rédemption du Christ. Et cela sous de multiples rapports : tout d'abord la gloire du Christ et son mérite devant le Père sont d'autant plus grands qu'ils appartiennent au Christ formellement comme rédempteur. Et c'est ce mérite rédempteur qui est appliqué à la Vierge, en sorte qu'elle peut vraiment être dite rachetée par les mérites prévus du Rédempteur, bien que d'une façon plus sublime que les autres. Ensuite, la grâce rédemptrice du Christ a exercé son influence sur la B. V. Marie en la conformant au Christ souffrant dans une passibilité et une mort qui ne lui étaient dues en rien, mais qu'il avait volontairement acceptées : de là la gloire du Christ rejaillit sur la gloire de la Mère se conformant volontairement à l'image du Fils, en tant que rédempteur. Enfin, les mérites du Christ Rédempteur ont fait que Marie pût être elle-même corédemptrice.

Notre conclusion est simple : l'exclusion de toute dette du péché, au même droit que l'exclusion du péché lui-même, non seulement ne fait pas obstacle à la rédemption du Christ, mais la favorise et la rehausse excellemment. La gloire du Fils ne peut donc être dans un rachat quelconque de sa Mère par rapport au péché ; mais elle est dans l'application à la Mère, d'une manière plénière, de tous ses mérites, même formellement rédempteurs.

2. Un deuxième article (p. 243-267, en espagnol) dû au P. Pedro de Alcantara Martinez, O. F. M., s'efforce de montrer, à la lumière des principes posés par S. Thomas lui-même, ce que devait être objectivement et subjectivement en Marie la rédemption préservatrice de tout péché. Mais, pour se dégager des hésitations qu'on rencontre chez les théologiens postérieurs, et même chez Scot, il faut admettre que la Vierge, dans l'économie divine, occupe une place différente des hommes, et subordonnée à celle du Christ ; place de préférence et de transcendance, l'*alma socia mediatoris*.

* *

3. Nous en revenons ainsi à l'idée directrice du thème développé par le P. Bonnefoy. Pour en montrer le bien fondé, le savant franciscain, étudiant *Quelques théories modernes du debitum peccati* (p. 269-331), fait le procès du *debitum peccati* chez trois dominicains, les PP. Del Prado, Marin-Sola et Friethoff, chez les montfortain Plessis, le jésuite Le Bachelet, le servite Roschini. Il est bien évident que nous ne pouvons entrer dans le détail de critiques. Mais il ne sera pas inutile de reproduire ici une partie de la conclusion générale de l'étude. Toutes ces théories, conclut B.,

se rencontrent sur un point : leur agressivité. Mais si les négateurs de tout *debitum* commettent une « erreur dans la foi », à quelle théorie devront-ils adhérer ? A qui devons-nous croire ? A Egide de la Présentation, qui attribue trois *debita* à Notre-Dame, ou aux modernes qui n'en reconnaissent qu'un ? Aux théoriciens de la *caro infecta* qui font bon marché de l'enseignement du Magistère ordinaire, ou aux PP. Plessis et Le Bachelet qui affirment le *debitum proximum ?* Au P. Roschini qui est partisans d'un *debitum* « éloigné et conditionnel », ou au cardinal Lépicier qui refuse de distinguer entre *remotum* et *proximum...* Leurs arguments, on l'a vu, sont loin d'être convaincants. J'ai montré en outre que, sauf les auteurs qui ont vidé leur *debitum* de tout contenu réel, en le réduisant par exemple à une simple possibilité, tous les autres s'opposent à la consigne traditionnelle : *Nullam prorsus, cum de peccatis agitur, habendam esse questionem de sancta Virgine Maria* (p. 327-328).

Les analogies traditionnelles considérées par la Bulle *Ineffabilis* (Eve encore innocente, la terre vierge dont a été formé Adam) excluent le *debitum peccati :*

On chercherait en vain dans la prédestination d'Eve une trace quelconque d'un *debitum peccati*, serait-il *remotum* ou *remotissimum*. Pareillement la terre n'était ou n'avait été l'objet d'aucune malédiction quand Dieu en tira le corps du premier homme. Mais cette terre et Eve elle-même sont d'humbles vestiges ou images de Marie, la première-née de toutes les créatures. Le *modèle serait donc inférieur à ses copies ou imitations ?...*

Le magistère ordinaire nous interdit équivalemment de soumettre Marie à la loi du péché, quand il proclame que *solo Deo excepto, exsistit cunctis superior.* Elle ne serait pas supérieure à nos premiers parents et aux anges, si elle avait été, ne serait-ce qu'un instant ou de droit, soumise de près ou de loin, à une loi de malédiction avant d'arriver à l'existence.

* *

Nous avons groupé autour de quatre points les études mariales recueillies dans différentes revues. Ce sont les points qui, semble-t-il, ont le plus intéressé nos lecteurs. Les correspondances reçues

l'indiquent suffisamment et, pour bien montrer que ces notes s'efforcent d'être une conversation avec nos abonnés, nous n'avons pas hésité à utiliser un certain nombre de ces correspondances.

D'autres sujets ont été abordés dans les revues, que nous avons laissés à regret : il faut savoir se borner. Du moins, nous indiquons en note [6], ceux qui nous ont le plus frappé. A l'occasion, il sera possible d'y revenir.

A. MICHEL.

QUESTIONS
de science ecclésiastique
CONSULTATIONS DIVERSES

Le péché originel :
Difficultés qu'il présente pour des musulmans ou des animistes

Q. — A la suite de S. Paul et surtout depuis le concile de Trente, la question du péché originel occupe, dans l'enseignement catholique, une place de tout premier plan. Et il arrive que ceux qui l'abordent du dehors, musulmans et animistes instruits, en sont parfois déconcertés.

« En somme, me disait l'un d'eux, d'après vous, la religion est la lamentable histoire d'un péché et de ses conséquences. Sincèrement, trouvez-vous que ce soit normal ? »

« D'après vous, me disait un autre, du premier coup, Dieu a été mis en échec par sa créature ; il a raté son œuvre, puisque le monde, tel qu'il le voulait, n'a même pas duré une vie d'homme. Est-ce acceptable ? »

Et un troisième : « Si le péché d'Adam a réellement l'importance que lui attribuent vos théologiens, comment se fait-il que les Evangiles n'en parlent pas ? Il y est bien question du « péché du monde », des « péchés des hommes », mais non du péché d'Adam.

Que répondre à ces hommes qui tâtonnent, cherchant la lumière ?

R. — Vous avez très bien situé l'esprit qui anime ces difficultés : elles arrêtent ou font hésiter des hommes qui cherchent la vérité et ne l'ont pas encore trouvée, parce qu'ils abordent les difficultés *du dehors*.

I. — Il faut donc, en premier lieu, que vous vous efforciez de les faire pénétrer à l'*intérieur* de notre religion, et de leur faire comprendre que si, en ne considérant que ses contours extérieurs dans le monde, depuis l'origine, la religion apparaît « la lamentable histoire d'un péché et de ses conséquences », elle est, en réalité, quelque chose de bien supérieur, un lien transcendant qui, dans cette « lamentable histoire du péché », tend constamment à rapprocher l'homme de Dieu.

Que votre interlocuteur commence par faire abstraction de toute idée préconçue, même religieuse : il se trouvera néanmoins en face de la « lamentable histoire ». Cette histoire se répète sous tous les climats, dans toutes les nations, à toutes les époques et quelle que soit la religion pratiquée. Elle ne peut constituer ni la nature même d'une religion déterminée, ni une objection contre notre religion catholique. Le mal moral existe avec toutes les conséquences qu'il comporte ; c'est une constatation qu'il faut faire, c'est un fait qu'il faut envisager froidement ; et, à moins d'être fataliste, à ce fait lamentable il faut à la fois chercher une *explication*, apporter un *remède*, et donner une *signification plus haute*.

Et c'est précisément ce que fait la religion catholique.

L'*explication* est double, selon qu'on se place au point de vue philosophique ou au point de vue théologique. — Au point de vue philosophique, nous avons le droit de faire abstraction des données de la révélation et de considérer la nature humaine en elle-même. Les meilleurs théologiens catholiques enseignent, en effet, que la nature humaine, blessée sans doute si on la compare à l'état d'innocence, demeure cependant avec tous les éléments qui lui sont essentiels. De sorte qu'après le péché originel, la nature *déchue* ne diffère pas essentiellement de la nature *pure*, c'est-à-dire de la nature que Dieu aurait pu créer sans la grâce et les dons préternaturels, qui ne lui étaient pas dus. De grands théologiens comme Cajétan et S. Robert Bellarmin comparent la nature pure à un homme *nu* et la nature déchue à un homme *dépouillé* de ses vêtements. De plus, la volonté humaine est libre, d'une liberté qui subit sans doute les attraits des passions, mais qui néanmoins serait, en soi, capable de se déterminer dans le sens du bien ou dans le sens du mal. Mettons-nous en face de ces deux données : d'une part, nature composée d'une âme et d'un corps, mais d'une âme qui ne possède point le domaine absolu sur le corps et dont la bonne volonté est souvent sollicitée dans le sens du mal par ce que les Livres saints et la théologie appellent la « concupiscence » ; d'autre part, l'influence, souvent néfaste, exercée par cette concupiscence (en laquelle nous renfermons toutes les mauvaises passions et tous les attraits au mal) sur une volonté, libre sans doute, mais par elle-même incapable de résister toujours

[6] Signalons quelques autres articles intéressants :

Marianum : 1952 (fasc. 4) : A. M. Cecchin, O.S.M., *Marie dans l'économie de Dieu chez S. Ignace d'Antioche* (en italien). — Hailù Gabré Jesus, Abba, *La corédemption de Marie dans la littérature éthiopienne* (en latin). — L. M. Ciappi, O. P., *La pensée de S. Thomas d'Aquin sur l'Assomption corporelle de Marie, à la lumière de la constitution dogmatique Munificentissimus Deus* (en italien). — 1953 : (fasc. 2) V. degl'Innocenti, *La mort et l'Assomption chez S. Albert le Grand* (en italien) ; Melchior de S. Maria, O.C.D., *Doctrine de S. Germain de Constantinople sur la mort et l'assomption de Marie* (en latin) ; — (fasc. 4) · O. Fonzo, O.E.M., *S. Antoine de Padoue, témoin de l'Assomption* (en latin) ; Fr. Spedalieri, S. J., *Nouvelle interprétation du Protévangile* (en italien) ; Mariano Tognetti, O.S.M., *L'Immaculée au concile de Trente* (en italien). — 1954 (fasc 1) : E. Chiettini, O.F.M., *La doctrine de S. Bonaventure sur l'Assomption de Sainte Marie* (en italien) C. Boyer, S. J., *Les privilèges de Marie selon S. Bernard* (en italien) ; R. Spiazzi, O. P., *La mission de Sainte Marie selon S. Bernard de Clairvaux* (en italien). — (fasc. 2) : A. Garzia, *Mariologie d'Alain de Lille* : « integritas carnis » et « virginitas mentis » (en italien).

Ephemerides mariologicæ. 1953 (fasc. 3) : A. Rivera, C.M.F., *La corédemption et la mariologie canadienne* (en espagnol). — 1954 (fasc. 1) : P. Franquesa, C.M.F., *Magistère ordinaire et mariologie* (en espagnol) · — (fasc. 2-3) : Joao de Castro-Engler, *Explication théologique du don de l'immunité de la concupiscence dans l'Immaculée* (en portugais).

Doctor Communis. 1953 (fasc. 1-2) : L. Jambois, M. S., *La Vierge Mère et le sacerdoce de la Nouvelle-Alliance*.

Nous regrettons de n'avoir reçu aucun numéro des *Estudios marianos*.

et en tous les cas aux influences mauvaises. Nous trouvons là, en dehors de toute considération religieuse, l'explication suffisante de la « lamentable histoire ».

Au point de vue théologique, l'explication du péché originel se superpose à l'explication philosophique. Il est très exact d'affirmer que Dieu, en créant l'homme, avait voulu le soustraire aux influences néfastes de la concupiscence. Ce défaut naturel devait être corrigé en Adam par le don d'intégrité, qui, dans le premier homme, plaçait la sensibilité sous la domination de la volonté, la volonté elle-même sous l'empire de la raison, la raison elle-même sous l'influence de la foi et de la grâce. De telles affirmations ne sont pas encore la lamentable histoire. Elles magnifient simplement la bonté et la sagesse du Créateur, puisqu'il n'y a, en soi, aucun lien nécessaire entre l'élévation de l'homme et sa chute.

En fait, cependant, la chute s'est produite et c'est par là que débute la lamentable histoire, anormale, dit-on, et inacceptable.

II. — Anormale ? Oui, certes, si le plan divin n'avait pas prévu la chute et n'avait pas apporté au péché de l'homme *un remède*, pour donner à la vie religieuse ici-bas une *signification* en réalité *plus haute*.

a) On accuse la religion catholique d'une sorte de mesquinerie à l'égard de Dieu : d'après son enseignement, « Dieu aurait été, du premier coup, mis en échec par sa créature ; il a raté son œuvre, puisque le monde, tel qu'il le voulait n'a même pas duré une vie d'homme ». — C'est là une conception bien simpliste de la providence divine. Dieu n'a jamais été mis en échec par la volonté pervertie des anges rebelles ou d'Adam coupable ; il faut considérer les événements de plus haut et voir plus loin que la faute originelle et ses conséquences, la prédestination d'un Verbe Incarné et l'admirable histoire des grâces qui en sont la conséquence. Le mot « remède » que nous avons employé est très certainement insuffisant pour exprimer la grandeur de l'œuvre divine. Même dans l'opinion thomiste de la subordination de l'incarnation à la rédemption, le plan divin apparaît admirable :

Dans l'ordre de l'intention et de la causalité finale, le Christ est le premier en vue, puis la création, la gloire, la justification, la permission du péché, bien que ce soit l'inverse dans l'ordre de l'exécution et de la causalité matérielle. Sans le péché, point d'incarnation ; mais le péché prévu et l'incarnation décrétée pour réparer le péché, tout est ordonné à ce Christ-Roi, tout est orienté vers lui et Jésus est ainsi et nécessairement le centre et la fin de toute la création (Hugon, *Le mystère de l'Incarnation*, Paris, 1913, p. 75).

Loin d'être mis en échec, le plan divin se réalise merveilleusement, nonobstant la faute d'Adam et la destitution du genre humain tout entier, par rapport à la justice primitive. Par delà les heures qui ont mesuré la vie de l'homme innocent dans l'Eden, une perspective de réparation et de recréation de l'humanité coupable s'éclaire, dans la malédiction divine elle-même : *inimicitias ponam... Ipse conteret caput tuum...*

b) Et, avec le « remède », apparaît la *signification plus haute* de la vocation à laquelle est appelée l'humanité déchue. L'Incarnation ne se réalise pas seule et le mystère de la Rédemption des âmes ne se termine pas à la croix. Jésus apporte au monde l'Eglise, les sacrements, de nouvelles sources d'énergie et de victoires, qui sont, pour ceux qui entendent l'appel de Dieu, le gage d'une vie religieuse plus intense et d'une récompense plus haute dans la vie future. C'est à ce point de vue très large et très élevé qu'il faut juger du prétendu « échec » de Dieu.

A ce sujet, il sera utile de transcrire un belle page de S. Exc. Mgr Gaudel, évêque de Fréjus et Toulon :

Par ce mystère, nous prenons une conscience plus profonde de la miséricorde de Dieu qui, dès l'origine et ensuite dans l'œuvre rédemptrice, va tout de suite jusqu'au bout des possibilités humaines et jusqu'à l'épuisement de ses ressources propres pour établir ou rétablir l'homme dans sa familiarité ; nous pénétrons mieux dans les profondeurs de sa sagesse qui conduit le monde surnaturel, aussi bien que le monde naturel, par l'unique voie d'une solidarité mystérieuse, dans celles enfin de sa justice, qui ne peut traiter une race pécheresse comme une race fidèle.

. . . .

Le mystère de cette justice collective nous reste obscur, mais nous n'oublions point que, d'abord tourné contre nous, ce mystère se retourne en définitive à notre avantage. Au reste, c'est la fin qui décide ; jusqu'au jour du jugement général, les plans et les résultats définitifs nous échappent. Le croyant fait confiance au triomphe de la rédemption.

Enfin, de ce fait, s'éclaire l'unité de la vie religieuse dans l'humanité. Le courant de vie surnaturelle a sa source à l'Eden ; il peut, dès l'origine, être arrêté, contrarié, *il n'est pas supprimé* ; sous l'influence de la grâce rédemptrice, dès le paradis terrestre, il reprend son cours plus lent, plus caché avant le Christ, plus visible, plus large et plus riche dans l'Eglise à partir de l'Incarnation.

Cette vérité n'est pas purement spéculative ; mais elle commande toute la vie religieuse chrétienne ; elle inspire la conscience du péché et, par le fait, l'humilité ; elle pousse à la vigilance, à la prière, à l'ascétisme. Pas de christianisme sans ascétisme ; mais l'ascétisme inspiré par le dogme du péché originel ne peut être que positif. Il lutte contre les rébellions du corps, pour le restituer à la perfection de l'harmonie primitive, pour en faire un serviteur de l'esprit.

... Le dogme du péché originel vu dans la perspective de la croix autorise toujours l'attitude confiante de S. Paul : « Là où a abondé la faute, a surabondé la rédemption », celle de l'Eglise dans sa liturgie : *O bienheureuse faute qui nous a valu un si grand et si bon Rédempteur !*

Le croyant, conscient de la valeur vitale de sa foi, y trouve un stimulant à l'effort constant vers une vie plus haute ; *puisse l'incroyant* (nous soulignons) *puiser, dans l'étude de l'enseignement de l'Eglise, un sens exact de ce mystère et ne point sous-estimer la cohérence rationnelle et la valeur de vie d'une idée qu'il ne peut partager* (D.T.C. *Péché originel*, col. 604-605).

III. — L'Evangile ne parle pas du péché originel. Ce n'est pas que Jésus-Christ n'ait pas médité les premiers chapitres de la Genèse : n'a-t-il pas donné un admirable commentaire du récit de l'origine de la famille ? (Gen., II, 23-24, dans Matth., XIX, 1-9). Mais il semble que le Christ ait voulu insister surtout sur son œuvre rédemptrice relativement au péché *considéré en général*. Et c'était, en vérité, le seul point qu'il pût utilement aborder, pour ses auditeurs.

Nous avons déjà abordé cette question, d'après

l'*Essai d'étude historique* de Jean Rivière (ch. 6, *Les données de l'Evangile*, dans l'*Ami*, du 21 mai 1931, p. 347) : rappelons les grandes lignes de l'exposé relatif à la prédication de Jésus sur la réparation du péché :

1. Jésus n'a fait nulle part de thèse sur le péché ; mais il ressort de ses paroles que l'humanité se perdait et qu'il est venu la sauver. La maladie qui conduit l'humanité à sa perte, c'est le péché. Voilà pourquoi Jean-Baptiste commence à prêcher le baptême de pénitence pour la rémission des péchés. Mais Jean n'était qu'un précurseur. Jésus donna comme but constant à sa prédication, d'annoncer aux hommes la rémission de leurs fautes. Non seulement il annonce la rémission des péchés, mais en vertu de son pouvoir divin, il l'accorde effectivement à plusieurs. Il en enseigne tout d'abord les conditions morales. Des divers textes, il ressort « que le monde attend le salut avec la rémission des péchés. Jésus vient précisément répondre à ce besoin : il apporte le salut et assure cette rémission. C'est une première donnée à retenir de l'Evangile ». (Rivière, p. 72).

2. « Une seconde c'est la grande place que tient dans les préoccupations de Jésus la pensée de sa mort. Il est certain qu'il l'a prévue et d'avance librement acceptée, comme une partie essentielle de sa mission » (id.). Après avoir réuni tous les textes où Jésus manifeste la prescience de sa mort et son acceptation libre et entière, en raison de la volonté divine qui s'impose à sa propre volonté, notre auteur conclut : « Chaque fois que Jésus donne la raison de sa mort, c'est toujours l'accomplissement de la volonté de Dieu, manifestée dans les Ecritures... La pensée de la mort n'est pas dans la conscience de Jésus un pressentiment tout humain, elle n'est pas seulement liée à une détermination contingente de sa vocation messianique ; elle en est « une phase essentielle » (p. 77).

3. Il faut aller plus loin et mettre en relation cette mort avec le salut de l'humanité. Car « le pardon des péchés et la nécessité messianique de la mort du Sauveur... se rejoignent dans les récits de la dernière Cène. C'est Jésus lui-même qui les a liés l'un à l'autre et il nous a ainsi donné la raison d'être suprême de son sacrifice, dont il n'avait jusque là parlé qu'à mots couverts » (p. 95).

4. Enfin, le dernier mot est un mot d'amour : « L'Evangile de S. Jean met en relief deux caractères de la mort du Sauveur : elle est ordonnée par Dieu et librement acceptée par Jésus ; elle contribue au salut des âmes, sans que d'ailleurs l'Evangile précise autrement le motif de cette divine volonté ou la relation de ce sacrifice avec la sanctification des hommes. Mort nécessaire et volontaire, mort bienfaisante et sanctifiante : ce sont toujours les mêmes traits qui se dégagent de l'Evangile » (p. 98).

Voilà les grandes pensées qui nous font comprendre mieux l'attitude de Jésus en face du péché et des pécheurs. La dernière objection rapportée par notre correspondant nous semble attribuer au péché d'origine une influence exclusive sur la rédemption du Christ. En ce cas, on comprend la question : pourquoi le Christ n'en parle-t-il pas ? Mais en se rappelant que la pensée rédemptrice du Christ s'étend à tous les péchés sans exception, à tous les péchés qui se sont commis avant l'Incarnation et à tous ceux qui se commettront jusqu'à la fin du monde, on n'est plus étonné que Jésus n'ait pas parlé explicitement du péché originel. Nous en avons même donné en 1931 une raison qui semble péremptoire :

Le Christ, venant offrir à son Père une réparation complète et surabondante pour *toutes* les offenses dont les hommes s'étaient rendus coupables à son égard, n'avait pas à s'attacher plus particulièrement à la réparation de la faute du premier homme ; et même, à bien réfléchir, les conséquences désastreuses de ce premier péché, *considérées dans l'humanité dérivée d'Adam*, ne réclamaient pas, de la part du Christ, une réparation *expiatrice*. Considéré en nous, le péché originel, en effet, n'est que péché *habituel de la nature* et non acte de rébellion de la volonté personnelle. Toute la réparation postulée par cet état habituel consiste et ne peut consister que dans l'infusion de la grâce habituelle. C'est la *régénération* dont parle le Christ dans Jean, III, 5, régénération dont la Passion du Christ, certes, est le principe, mais en tant qu'elle agit comme cause méritoire et non comme cause satisfactoire.

C'est donc surtout pour les péchés *personnels* que le Christ devait devant ses auditeurs mettre en relief la nécessité d'une expiation. Il l'a fait, dans les termes expressifs résumés plus haut. Ce qui n'empêche pas qu'on doive trouver dans l'entretien avec Nicodème une allusion très certaine au péché originel, à ce péché qui nous fait naître pécheurs et soumis à l'obligation d'une nouvelle naissance. (Cf. *Ami*, 1931, p. 346-347).

A. Michel.

LITURGIE

Q. — 1° A la messe (célébrée solennellement) du dernier samedi des Quatre Temps, où il y a plusieurs leçons, une religieuse a cru bon de chanter ces leçons tandis que le célébrant les lisait à voix basse à l'autel. Est-ce bien régulier ?

2° Un nouveau maître-autel va être érigé dans la chapelle. La Supérieure m'a laissé entendre qu'il comporterait un tabernacle à 2 portes, le chœur des religieuses étant situé derrière l'autel. J'ai fait remarquer que l'*Ami du Clergé* a mentionné qu'il est expressément défendu que le tabernacle ait deux portes. Mais cette bonne Supérieure, difficile à convaincre, me demande quel décret de Rome a porté cette interdiction. Veuillez donc me renseigner à ce sujet.

R. — Ad I. A défaut de clerc pour les chanter, les prophéties du Samedi saint, de la veille de Pentecôte, des mercredi et samedi des Quatre-Temps doivent être lues *à voix haute* par le célébrant. Une religieuse ne peut être autorisée à les chanter, *a fortiori* le faire de sa propre initiative (cf. *Ami*, 1948, p. 269, rep. n° 2).

Ad II. — 1° Une porte doit servir à quelque chose. Quelle est donc l'utilité de celle que doit comporter le tabernacle, derrière l'autel, d'autant plus qu'elle doit être cachée par le conopée ?

2° « Quel décret de Rome a porté cette interdiction » ? A notre tour, nous demandons qu'on nous cite un texte officiel, ou même un auteur sérieux, autorisant deux portes au même tabernacle.

3° La tradition romaine et l'esprit de la liturgie s'opposent à cette innovation.

4° Les documents sont unanimes : ils ne parlent que de *la* porte du tabernacle, de *la* clef de cette porte. Ils ne supposent jamais qu'un tabernacle puisse avoir plusieurs ouvertures. Le décret 2564, ad 2, de la S. C. des Rites a ordonné d'obturer toutes celles d'un tabernacle fait en pierre d'une double épaisseur, mais qui comportait à l'arrière

et sur les côtés de petites fenêtres éclairant l'intérieur.

Le code (can. 1269) demande que le tabernacle soit clos de toute part. L'Instruction du 26 mai 1938 de la S. C. des Sacrements (*Ami*, 1938, p. 635-638) revient sur la question et insiste longuement sur *la* porte, sa solidité, sa fermeture, ses charnières, la garde de *la* clef. La même Congrégation a adressé aux Ordinaires une note le 10 février 1941 pour renforcer les prescriptions de son Instruction de 1938, et le cardinal Jorio, préfet, les a rappelées après le sacrilège de Murcie (Espagne), perpétré le 29 mars 1941.

5° Relisez un article dans l'*Ami* de 1947, p. 655-656.

6° Votre Supérieure sera-t-elle convaincue ? Rappelons qu'elle n'a pas à s'immiscer dans le domaine qui est le vôtre, tout comme vous n'avez pas à vous mêler des affaires intérieures de la communauté.

Q. — 1° Aux saluts du St-Sacrement, pendant le temps pascal, doit-on toujours après l'antienne à la Sainte Vierge chanter le verset « *Ora pro nobis, Sancta Dei Genitrix* » sans Alleluia, même après le *Regina cœli* ?

2° Il me semble que pendant ou après la guerre, Rome a autorisé à se servir de l'électricité comme luminaire à l'autel. Ce décret a dû paraître dans l'*Ami du Clergé*, mais je n'ai pu trouver la référence. Est-il vrai qu'il a été rapporté ?

3° Des fidèles portent avec confiance la médaille du scapulaire sans trop savoir si le scapulaire du Mont-Carmel leur a été imposé une première fois. Dans certains endroits on impose le scapulaire aux enfants lors de la retraite de communion solennelle ; mais cette pratique n'est pas générale. Où faut-il s'adresser pour obtenir le pouvoir d'imposer ce scapulaire ?

R. — Ad I. Il n'est pas obligatoire de chanter le verset *Ora pro nobis...* au salut du T. S. Sacrement, pendant le temps pascal ou le reste de l'année, après le motet à la Vierge. On peut, *ad libitum*, prendre celui du Temps, de la fête, du commun. On n'ajoute *jamais alleluia* au temps pascal, aux versets et répons qui ne le comportent pas (sauf au verset *Panem de cœlo...*). Si, après le *Regina cœli*, on chante le verset *Ora pro nobis*, ce sera donc sans *alleluia*. Si, comme il est préférable, on prend le verset *Gaude et lætare*, on ne supprime pas l'*alleluia*.

Ad II. — Pendant la guerre, des permissions spéciales ont été accordées concernant le luminaire électrique à l'autel (cf. *Ami*, 31 octobre 1946, p. 52, 1re col., 7°).

Après la guerre, un décret général (18 août 1949) a quelque peu modifié, surtout pour la messe, les autorisations antérieures. Vous en trouverez le texte dans l'*Ami* de 1949, p. 772. Ce décret n'a pas été rapporté, que nous sachions. Mais il se peut que des évêques aient, pour leur diocèse, pris des dispositions qui équivalent en fait à sa suppression, en plein accord d'ailleurs avec la teneur de ce décret, car la S. C. les exhorte à revenir le plus rapidement possible à la « *veneranda sæcularis traditio* ».

Ad III. — 1° En règle générale, pour jouir des indulgences et privilèges attachés au scapulaire de N.-D. du Mont-Carmel (comme à tous les autres), il faut avoir été reçu validement dans la confrérie, par un prêtre muni des pouvoirs nécessaires.

2° Dans certaines circonstances, et en vertu d'un *indult spécial*, les fidèles peuvent eux-mêmes s'imposer *le scapulaire* (qu'ils ont la faculté de remplacer ensuite par une médaille *ad hoc*), s'ils sont présents physiquement à la cérémonie de bénédiction desdits scapulaires.

3° Les *soldats* jouissent de toutes les faveurs attachées aux scapulaires en s'imposant eux-mêmes *la médaille bénite* par qui de droit. Il n'est pas nécessaire qu'ils assistent à la bénédiction.

4° Le pouvoir d'imposer le scapulaire du Mont-Carmel peut être accordé par la Pénitencerie Apostolique, ou encore par le Prieur général de l'Ordre du Mont-Carmel, et par le Préposé général de l'Ordre des Carmes déchaux. Les prêtres membres de certaines associations, telle l'Union Missionnaire du clergé, ont ce pouvoir, sous certaines conditions.

5° Redisons qu'en matière d'indulgence la bonne foi est inopérante. Il faut, pour les gagner, accomplir toutes les prescriptions édictées par l'Eglise. Porter la médaille du scapulaire sans se soucier si on a été reçu légitimement dans la confrérie n'est pas raisonnable. Il pourrait même y avoir quelque superstition à le faire.

Q. — Un baptême d'adultes a été conféré dans une chapelle publique de scolasticat. Voici comment on a procédé :

— D'abord l'Introït de la messe a été chanté ; puis, le célébrant a fait les cérémonies jusqu'à l'imposition du sel à la porte de la chapelle. La chorale a ensuite chanté le *Kyrie* et le *Gloria*. Après quoi le célébrant a continué les cérémonies du baptême jusqu'à l'exorcisme inclusivement. Le prêtre est remonté à l'autel, a chanté les oraisons suivies de l'épître et du premier *Alleluia*, et ensuite le baptême a continué jusqu'au « Notre Père ». Après l'Evangile, l'insalivation et l'onction avec l'huile de catéchumènes. Après le *Credo*, le baptême et les cérémonies qui suivent.

Que pense *l'Ami* de cérémonies ainsi effectuées ?

R. — Supposons accordées par qui de droit les autorisations nécessaires pour procéder au baptême : 1° d'un adulte (cf. can. 744) ; 2° avec le rit réservé aux enfants (can. 755, § 2) ; 3° dans une chapelle de scolasticat (qui manifestement ne jouit pas du *jus fontis*).

Que pense l'*Ami* des cérémonies effectuées de la manière décrite ?

— 1° Tout d'abord que l'Eglise est sage en conférant aux Ordinaires des lieux la règlementation, non des rites (réservée au St-Siège), mais des exercices du culte, en leur ordonnant de veiller au bon accomplissement des prescriptions en la matière, en leur enjoignant de recourir au Siège Apostolique dans les cas les plus difficiles (cf. can. 1259 et seq.).

— 2° L'*Ami* pense ensuite qu'on a voulu s'inspirer de la messe d'ordination, sans prendre garde que cette dernière est interrompue licitement, aux endroits prévus par le Pontifical.

— 3° L'*Ami* pense encore que pareille latitude n'existe pas pour le baptême, et que le célébrant, en mêlant les rites de la messe et ceux du sacrement, a contrevenu gravement aux prescriptions du canon 818. Il a aussi désobéi au Rituel, tant en ce qui concerne le costume du ministre (Tit. II,

cap. I, n° 67) que le déroulement de la cérémonie (cap. II, qui ne suppose nulle part une interruption quelconque). Agir de la sorte n'est même pas la résurrection d'un usage ancien ; c'est une nouveauté inadmissible.

— 4° L'*Ami* pense enfin qu'il est inutile d'en dire plus long. Qui n'est d'accord pour condamner pareil procédé ?

Q. — A l'occasion d'une cérémonie organisée pour commémorer le 100ᵉ anniversaire de la consécration de la chapelle de la communauté (fixée un jour de fête de rite double) peut-on chanter une messe votive solennelle *pro re gravi*, soit du Sacré-Cœur, soit de la Dédicace (la chapelle est dédiée au Sacré-Cœur) ?

Personnellement, je penche pour la négative, car il n'y a pas, me semble-t-il, en l'occurrence de « cause grave et publique » autorisant cette messe par l'évêque. D'autres pencheraient pour l'affirmative.

R. — Les auteurs qualifiés de « *probati* », et dont la doctrine sur ce point se base sur plusieurs décrets de la S. C. des Rites, enseignent que :

— sont considérées comme causes graves et publiques : la prolongation inquiétante d'un fléau (pluie, sécheresse, inondation...), — la cessation de la guerre, d'une épidémie, — la santé du pape de l'évêque, du souverain, — l'action de grâces pour un bienfait *public* reçu (v. g. la victoire).

— ne sont pas considérées comme cause grave et publique, « *etsi cum splendore extrinseco celebrantur* » : l'élection d'une abbesse, — la vêture ou la profession religieuse, — une première communion, — l'installation d'un curé, — une première messe, — un jubilé sacerdotal ou religieux, — l'adoration perpétuelle (sauf celle des Quarante-Heures, où il y a des règles spéciales).

Manifestement, la commémoraison du centenaire de la consécration de la chapelle d'une communauté doit prendre place dans la seconde liste. Donc, pour pouvoir célébrer (sans *Gloria* ni *Credo*) la messe du Sacré-Cœur (celle de la Dédicace ne peut être dite comme votive), il faut choisir un jour où sont autorisées les messes votives. Pourquoi ne pas fixer, comme il convient, les cérémonies du centenaire au 6 novembre, en la fête de la Dédicace ? Cela paraît facile dans une communauté.

Q. — Aux messes « du soir », quelle messe dire ? la messe du jour, c'est-à-dire la messe du matin ? ou bien celle du lendemain, lorsque la liturgie du lendemain est déjà commencée depuis les premières vêpres ?

Exemple : le 8 décembre (fête de l'Immaculée Conception tombant un lundi, faudrait-il dire, la veille au soir, après le chant solennel des premières vêpres en blanc, et l'autel orné en rapport avec l'importance de la fête, la messe de l'Avent, en violet, qui, en plus, exige l'autel dépouillé de tout ornement ?

Un exemple semblable pourrait être donné avec la fête de S. Joseph (19 mars), etc.

R. — Jusqu'à décision contraire de Rome, et plus précisément de la S. C. des Rites, seul dicastère compétent, la messe célébrée le soir est celle du jour où l'on se trouve (le jour étant une durée de 24 heures, à compter de minuit à minuit).

Dire la messe du lendemain paraît tentant à première vue dans certains cas ; en y regardant de près, les difficultés apparaissent. Ainsi, le 18 mars, après les premières vêpres de S. Joseph : messe du saint patriarche ? Quelle oraison prendre comme mémoire de la férie ? Celle du lendemain ? Ce serait alors, fait inouï en liturgie, l'anticipation de la férie.

Le 24 décembre au soir : messe de Noël ? Laquelle des trois ?

On pourrait multiplier les exemples...

Ne perdons pas de vue les raisons pour lesquelles la Constitution *Christus Dominus* permet la messe le soir, avec le consentement de l'Ordinaire du lieu, et les jours où elle est autorisée : fêtes de précepte, certaines solennités... C'est donc, en principe, cette circonstance qui commande le formulaire à prendre. Il se peut qu'un jour ou l'autre la S. C. des Rites trace de nouvelles règles. En attendant, suivons pour la messe du soir les indications que donne l'*ordo* pour celle du matin.

Quand, le 1ᵉʳ novembre, après les vêpres des Morts, on donne un salut du Saint Sacrement, l'autel reprend son ornementation appropriée. Il n'est pas plus difficile d'en faire autant lorsque la messe du jour exige une autre couleur et une ornementation plus sobre que celle des vêpres déjà chantées.

L'« AMI DU CLERGÉ » ET LES LIVRES

Comptes rendus bibliographiques

Je suis la lumière. — 1. **Catéchisme préparatoire à la Communion solennelle.** In-16 de 228 p., 230 f. — 2. **Livre du Maître.** I. **Leçons-type.** In-12 de 212 p., 500 f. — 3. **Livre du Maître.** II. **Compléments.** In-12 de 144 p., 500 f. — Toulouse, Privat, 14, rue des Arts, 1953 (c. c. p. Toulouse 1170-40).

1. — Le catéchisme du diocèse de Toulouse, composé sous la direction de Mgr Garrone, fut si bien apprécié en France et à l'étranger qu'une édition fut entreprise à l'usage des autres diocèses. Ce sont ces trois volumes. Le texte du manuel est essentiellement celui du catéchisme national (sauf les petits caractères, supprimés). Mais la succession des chapitres est complètement transformée. L'ordre suivi est, en gros, conforme à l'année liturgique. La 1ʳᵉ partie a pour objet principal notre destinée ; la 2ᵉ, l'Incarnation et la Loi de Jésus ; la 3ᵉ, la Rédemption et les sacrements qui l'appliquent ; la 4ᵉ, l'Eglise.

Chaque chapitre commence par une « idée-force » et quelques lignes tirées de l'Evangile ; il se termine par des exercices faciles et un chant. Le numéro des questions du catéchisme national est indiqué entre parenthèses. Huit photos hors-texte et de nombreux dessins stylisés, dont plusieurs sont malheureusement d'un goût discutable, illustrent le tout. Le texte est en deux couleurs.

Le gros mérite de cette ordonnance est de favoriser la synthèse du dogme, de la morale et de la liturgie, et de présenter un développement conforme tant à l'histoire qu'à l'intérêt psychologique.

2. — Chaque chapitre du manuel de l'élève est sobrement expliqué en deux pages environ, selon un plan uniforme : idée-force, éveil de l'intérêt, sources bibliques (spécialement développées), liturgie, histoire de l'Eglise, orientation de vie.

3. — Même succession de chapitres, mais, à l'intérieur de chacun, on ne trouve que les sections où il a paru bon d'ajouter schématiquement de nouveaux matériaux à 2.

On peut dire que le manuel des enfants se situe à mi-chemin entre le catéchisme national, dont le plan gagnerait à être revu, et les manuels modernes plus « révolutionnaires ». Les prêtres intimidés par le renouveau catéchistique pourront le prendre de confiance. Ils auront dans les deux livres du maître de bons guides doctrinaux.

N. B. — A titre de spécimen, demander à l'éditeur son dépliant publicitaire contenant deux chapitres du manuels avec les chapitres correspondants des deux livres du maître.

VERINE. — **L'amour des autres.** — In-8 de 222 p., 300 f. — Paris, Bloud et Gay. 1954.

M^me^ Vérine, dans ce « modeste essai » (p. 175), s'adresse spécialement aux mères de famille et leur donne des conseils sur l'éducation sociale de leurs enfants. Après une brève histoire de la charité au cours des siècles, elle esquisse les étapes de l'évolution *psychologique* de l'enfant au point de vue de la sociabilité. Puis elle expose les procédés *pédagogiques* adaptés à cette évolution : rôle de la famille ; du jardin d'enfants, de l'école, des œuvres sociales. Enfin sous la rubrique *psychologie des sentiments*, elle apprécie divers aspects de la question : nature de l'amour et de ses démonstrations, attitude des frères et des amis, indications pratiques pour aimer, juger et aider le prochain. Le dernier chapitre donne la liste des principales œuvres d'entr'aide.

Ce livre sensé aidera les parents à développer l'instinct social des enfants. Signalons seulement que les pages 131-132 sur la gravité du péché impur ne sont pas exactes : même si, *subjectivement*, la culpabilité de certains habitudinaires peut être diminuée, il n'empêche que, *objectivement*, il y a là matière à péché mortel.

Pierre BLANCHARD. — **Sainteté aujourd'hui.** — In-8 de 194 p., 690 f. — Paris, Desclée de Brouwer, 1954.

La sainteté n'intéresse pas seulement les catholiques : elle est l'objet de romans, de films, de pièces de théâtre. Cet intérêt résulte de causes multiples : recherches de savants (D^r^ Carrel), de philosophes (Bergson, Baruzi), d'historiens ; exemples de convertis illustres ; besoin d'expériences extrêmes ; conflits des mystiques modernes. Mais l'idée que l'on se fait de la sainteté est souvent erronée : conception aristocratique (sainteté réservée à une élite), esthétique (admiration pour elle sans la pratiquer), indépendante (horreur de toute contrainte), angéliste (dédain excessif du corps), érotique (idolâtrie de la sexualité).

Aussi convient-il d'exposer la doctrine exacte de la sainteté. Elle est l'œuvre de Dieu et de l'homme ; elle s'appuie sur la connaissance, mais elle est surtout charité ; aussi bien charité pour le prochain que pour Dieu ; charité libératrice et non asservissante, à l'encontre des prétentions de Sartre ; elle est contemplation et action.

Une fois ces principes bien précisés, l'auteur analyse les attitudes les plus typiques concernant la sainteté dans la littérature contemporaine : la sainteté sans Dieu (Georges Bataille) ; le culte d'un Dieu évolutionniste, donc inexistant (Gide) ; l'adhésion au Christ jointe à une opposition croissante à l'Eglise (Simone Weil) ; le dépassement et le culte de l'effort sans atteindre le christianisme (Antoine de Saint-Exupéry) ; enfin le consentement à la grâce sollicitante et harcelante (Ch. du Bos). La conclusion est que la sainteté est « la seule chance de l'homme aujourd'hui ».

Ce livre intéressant, facile à lire, d'une doctrine sûre, d'une information vaste et précise, paraît dans la collection des *Etudes Carmélitaines*. Il aidera les lecteurs cultivés à mieux situer la place du sentiment religieux dans la littérature et les mœurs contemporaines, et à apprécier sainement les diverses tendances qu'on y rencontre.

Vie de Mélanie, bergère de la Salette, écrite par elle-même en 1900. **Son enfance (1831-1846).** Introduction de **Léon Bloy.** — **In-16 de 228 p.,** 360 fr. — **Paris, Mercure de France, 1954.**

Cet ouvrage est la simple réimpression de celui qui parut en 1912 chez le même éditeur.

Il contient, une dédicace de Léon Bloy à sa fille ; quelques lignes d'une lettre de Mélanie ; une « Introduction » de Léon Bloy (p. 9-36) ; la « Vie de Mélanie », présentée comme écrite par elle-même sur ordre d'un confesseur, dont le nom n'est pas donné (p. 37-202) ; un « abrégé de la vie de Mélanie, écrit à Corenc pour le Père Sibillat en 1852 » (p. 205-218) ; deux documents du Chan. de Brandt, d'Amiens, l'un de 1889, l'autre de 1900, affirmant que Mélanie est l'auteur de ce dernier écrit (p. 219-220) ; des « notes complémentaires par les religieuses de Corenc », relues devant Mélanie (p. 221-226).

Dans l'introduction, L. Bloy affirme que la « Vie de Mélanie » qui forme le corps de l'ouvrage, fut écrite par elle lorsqu'elle avait 69 ans, donc en 1900. C'est le seul renseignement positif qui puisse en être tiré. Le reste consiste en virulentes déclarations, en admirations béates, en invectives violentes, qui sont sans importance pour connaître celle que la bande-réclame nomme « une sainte de quatre ans parmi les loups ».

La « Vie de Mélanie » raconte qu'elle fut mise à la porte par ses parents à l'âge de trois ans, se retira dans un bois où elle recevait la visite de l'Enfant-Jésus, qui lui apportait de la nourriture, jouait à cache-cache avec elle, lui donnait des enseignements singulièrement élevés pour son âge, accompagnés d'expériences surnaturelles. Des récits analogues remplissent les années suivantes, où Mélanie apparaît persécutée, chassée, tenant des discours pieux aux animaux de la montagne qui « venaient à elle ordinairement à l'heure fixée » : loups, renards, lièvres, chamois, oiseaux ; après le sermon ils prenaient ensemble leurs ébats, jusqu'à ce qu'ils soient invités à se retirer, alors tous partaient. Dans cet étrange récit, il est impossible de faire le départ entre les imaginations, les rêves, les hallucinations, les exagérations, les souvenirs de lectures, les interprétations faites après coup, etc. Tel qu'il est publié, sans aucune étude critique, il ne mérite que l'oubli dans lequel il eût dû rester enfoui. Les autres documents qui l'accompagnent n'ont pas plus de valeur.

Aucun *imprimatur* n'accompagne cette publication qui, de ce seul chef, est du nombre des livres « *ipso facto prohibiti* » par l'Eglise, comme tombant sous le coup des lois générales de l'Index (canon 1399, 5°).

IMPRIMATUR

Lingonis, die 10 augusti 1954

G. Michel, *vic. gén.*

Le gérant : A. Bordet

Imprimerie de la Société Anonyme de l'*Ami du Clergé*
4, rue Claude-Gillot, LANGRES (Haute-Marne)